Народна творчість та етнографія

Folk art and ethnography

Білоруська етнологія –

Byelorussia ethnology

спецвипуск 6/2009

Цей випуск є результатом наукової співпраці Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України та Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі.

У рубриках – «Історіографія проблеми етногенезу народу», «Етнодемографічні та етнокультурні процеси: питання теорії та методики досліджень», «Етнос і культура, соціальне життя», «Релігія та етноконфесійні чинники самоідентифікації», «Етнографія міста» – відомі етнологи, історики та фольклористи висвітлюють широке коло актуальних наукових проблем білоруської етнології XXI ст. – сучасних концепцій етногенезу, демографічних і етноконфесійних процесів, збереження етнокультурної спадщини тощо.

Основна увага зосереджена на дослідженні матеріальної та духовної сфер життя білорусів, ролі етнічних традицій у розвитку культури білорусів, особливостей формування сучасних календарних свят, традицій сімейного виховання.

Редакція висловлює щиру подяку за допомогу в підготовці випуску директорові Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі члену-кореспонденту НАН Білорусі Олександру Івановичу Локотку, координаторові проекту доктору історичних наук Олександрі Гурко та доктору історичних наук Галині Касперович.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences Ukraine
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Associaton of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936
Індекс 74328

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ
Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Редакція не завжди погоджується з авторами статей
Адреса редакції: 01001 Київ 1, вул. Грушевського, 4
тел. 278 16 36
E mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 649 від 25.05.94

Формат 60×84/8, 205×290мм
умов. вид. арк. 16,0



Byelorussian ethnology – Білоруська етнологія

I. Історіографія проблеми етногенезу народу

II. Етнодемографічні та етнокультурні процеси: питання теорії та методики досліджень

III. Етнос і культура, соціальне життя

IV. Релігія та етноконфесійні чинники самоідентифікації

V. Етнографія міста

Автори:

Гурко (Верещагіна) Олександра Володимирівна, білоруський етнолог, доктор історичних наук, доцент, завідуюча відділом етнології (народознавства з 2009 р.). Проблематика фундаментальних досліджень Гурко О. включає вивчення особливостей церковного життя білорусів (православних, католиків і протестантів), історії конфесій на території Білорусі, сучасної конфесійної структури білоруського суспільства, ролі, місця та особливостей релігійної обрядовості в сучасному білоруському суспільстві. Автор понад 100 робіт. E-mail: a_hurko@basnet.by

Чаквін Ігор Всеволодович, білоруський етнолог, історик, доктор історичних наук. Провідний науковий співробітник відділу народознавства Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Коло наукових інтересів – етногенез та етнічна історія білоруського народу, історія етнічних груп Білорусі й міжетнічні відносини, сучасні етнокультурні процеси.

Касперович Галина Іванівна, білоруський етнолог, доктор історичних наук. Провідний науковий співробітник відділу народознавства Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Коло наукових інтересів – етнокультурна історія білорусів у ХХ – на початку ХХІ ст., системний аналіз сучасних етнодемографічних, етносоціальних та етнокультурних процесів, традиції народної культури етнічних спільнот Білорусі.

Батяєв Василь Федорович, білоруський етнолог, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Коло наукових інтересів – громадські об'єднання та їхня роль у культурі етносу й суспільства.

Ракова Любов Василівна, кандидат історичних наук, докторант відділу народознавства Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі.

Калачова Ірина Іванівна, кандидат історичних наук, доцент, докторант Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі.

Ященко Оксана Григорівна, кандидат історичних наук, доцент, завідуюча кафедрою історії Білорусі Гомельського державного університету ім. Ф. Скорини. Коло наукових інтересів – етнологічне вивчення міст Білорусі XIX–XXI ст. Автор понад 60 публікацій з етнографії міста (2 монографії).

Кухаронок Тетяна Іванівна, білоруський етнолог, кандидат історичних наук, доцент, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Коло наукових інтересів – вивчення історичної еволюції сімейної та календарної обрядовості білорусів, виявлення її територіально спільних і локальних рис, характеристика тенденцій розвитку на сучасному етапі. Автор понад 140 наукових публікацій. E-mail: kucharonak@tut.by

Грунтов Сергій Володимирович, аспірант денної форми навчання відділу народознавства Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі.

Шумский Костянтин Анатолійович, кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та історії Білоруського державного аграрного технічного університету, Республіка Білорусь, Мінськ.

Гурко Олександр Вікторович, білоруський етнолог, доктор історичних наук, доцент, вчений секретар Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Досліджує нові релігії та етноконфесійні процеси в Білорусі, займається проблемами запобігання етнічним і релігійним конфліктам. Автор понад 100 робіт.

Шейбак Вадим Вікторович, білоруський етнолог, кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Коло наукових інтересів – християнські традиції паломництва та їхня роль у культурі білоруського етносу.

Бєлявіна Валентина Миколаївна, білоруський етнолог, історик, кандидат історичних наук. Старший науковий співробітник відділу народознавства Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Коло наукових інтересів – матеріальна й духовна культура білоруського народу, історія етнічних груп Білорусі, сучасні етнокультурні процеси.

Мілюченков Сергій Олексійович, етнолог, історик, кандидат історичних наук. Старший науковий співробітник відділу народознавства Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі. Коло наукових інтересів – порівняльне вивчення характеру адаптації житлової та господарської галузі в екосистемі білорусів і сусідніх народів, особливостей етнокультурних стереотипів і етнолінгвістичних традицій у сфері сільської архітектури.

Новгродський Тадеуш Антонович, білоруський етнолог, кандидат історичних наук, доцент, завідуючий кафедрою етнології, музеєлогії та історії мистецтв історичного факультету Білоруського державного університету. Коло наукових інтересів – традиційна білоруська культура, історія білоруської етнології, методика польових етнографічних досліджень, міжетнічні відносини в Республіці Білорусь. Автор понад 100 публікацій.

Authors:

Hurko (Vereschagina) Aleksandra Vladimirovna – a byelorussian ethnologist, the doctor of historical science, the associate professor, the head of department ethnology (ethnography from 2009). The problems of scientific basic researches of Hurko A. includes studying of features of a church life of Byelorussians (Orthodox, Catholics and Protestants), the history of confessions on territory of Byelorussia, modern denominational structures of the Byelorussian society, the role, the place and the features of religious ceremonialism in modern Byelarussian society. Hurko A. is the author of more than 100 works.

Chakvin Ihor Vsevolodovich – a byelorussiasian ethnologist, the historian, the doctor of historical science. The leading scientific employee of a department of ethnography of «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». Sphere of scientific interests – ethnogenesis and ethnic history of the Byelorussian nation, history of ethnic groups of Byelorussia and interethnic relations, modern ethnocultural processes.

Kaspiarovich Halina Ivanovna – a byelorussiasian ethnologist, the doctor of historical science. The leading scientific employee of a department of ethnography of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». Area of scientific interests – ethnocultural history of Byelorussians in XXth – beginning of the XXIth century, systems analysis of modern ethnodemographic, ethnosocial and ethnocultural processes, traditions of national culture ethnic communities of Byelorussia.

Batiaev Vasily Fedorovich – a byelorussian ethnologist, the candidate of historical science, the senior lecturer, the senior scientific employee of a department of ethnography of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». Sphere of scientific interests – public associations and their role in culture of nation and in society structure.

Rakova Lubov Vasilevna – the candidate of historical science, the pre-doctor degree student of the department of ethnography of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia».

Kalachova Irina Ivanovna – the candidate of historical science, the associate professor, the pre-doctor degree student of the department of ethnography of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia».

Yaschenko Oksana Gregorjevna – the candidate of historical science, the associate professor, head of subdepartment of Byelorussian history of F. Scorina Gomel state University. The sphere of scientific interests – the ethnology study of Byelorussian cities of the XIXth – XXIth cen. The author of more than 60 ethnology publications of the city (2 monographs).

Kuharonak Tatiana Ivanovna – a byelorussian ethnologist, the candidate of historical science, the associate professor, the senior scientific employee of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». Sphere of scientific interests – studying of historical evolution of family and calendar ceremonialism of Byelorussians, its revealing of the territorial general and local traits, the characteristic of development trends at the present stage. The author of more than 140 scientific publications.

Gruntov Sergey Vladimirovich – the postgraduate student of a full-time course of study of a department of ethnography of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia».

Shumsky Konstantin Anatolevich – the candidate of historical science, the associate professor of the department of philosophy and history of the Byelorussian state agricultural technical university, Byelorussia, Minsk.

Hurko Aleksandr Viktorovich – a byelorussian ethnologist, the doctor of historical science, the associate professor, the scientific secretary of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». Investigates new religions and ethnic-denominational processes in Byelorussia, deals with the problem of prevention of ethnic and religious conflicts. The author of more than 100 works.

Sheibak Vadim Viktorovich – a byelorussian ethnologist, the candidate of historical science, the scientist of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». Sphere of scientific interests – Christian traditions of pilgrimage and their role in the culture of Byelorussian nation.

Beliavina Valentina Nikolaevna – a byelorussian ethnologist, the historian, the candidate of historical science. The senior scientific employee of a department of ethnography of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». Sphere of scientific interests – material and spiritual culture of the Byelorussian people, history of the ethnic groups of Byelorussia, modern ethnocultural processes.

Miliuchenkov Sergey Alekseevich – a byelorussian ethnologist, the historian, the candidate of historical science, the senior scientific employee of the department of ethnography of the State scientific institution «K. Krapiva Institute of Art criticism, Ethnography and Folklore of the NAS of Byelorussia». The area of scientific interests – comparative studying of character of the adaptation of the inhabited and economic environment in an ecosystem of Byelorussians and neighbouring nations, features of ethnocultural stereotypes and ethnolinguistic traditions in sphere of rural architecture.

Novogrodskiy Tadeush Antonovich – a byelorussian ethnologist, the candidate of historical science, the associate professor, the director of department of ethnology, museology and history of the skills of the historical department of Byelorussian state university. Sphere of scientific interests – traditional Byelorussian culture, the history of Byelorussian ethnology, the procedure of field ethnographical studies, the interethnic relations in Byelorussia. The author of more than 100 publications.

Походження білорусів. Сучасна історіографія проблеми

Ігор Чаквін

In the article modern concepts of an origin and an ethnic history of the Byelarussian people are considered. New directions in studying of the given problems and prospect of the further researches are marked.

У артыкуле разглядаюцца сучасныя канцэпцыі паходжання і этнічнай гісторыі беларускага народа. Адзначаны новыя накірункі вывучэнні данай праблематыкі і перспектывы далейшых даследавання .

З чотирнадцяти слов'янських народів білоруси за кількістю займають п'яте місце після росіян, українців, поляків і чехів. Однак якщо історичні свідчення про росіян (русів, русичів, русинів), поляків (ляхів), чехів, сербів, хорватів та ін. трапляються в письмових джерелах уже з кінця I – початку II тис. н. е., то назви «білоруси», «білорусці», «Біла Русь» з'являються в літературі лише з XIV–XVII ст.

Коли ж виник білоруський народ як осібна слов'янська етнічна спільнота, де його етногенетичні корені, які стародавні племена й народи заклали його етногенетичне підґрунтя, якою мірою він близький чи споріднений з іншими слов'янськими народами і що стало причиною виникнення етнічної своєрідності білорусів – ці питання визначають суспільну й наукову актуальність зазначеної проблеми і в наш час.

Рідко якому зі слов'янських народів була присвячена така багата й часом суперечлива за своєю суттю наукова література, як білорусам. Так, щодо проблеми етнічної належності стародавніх предків білорусів у структурі слов'янства єдиної думки довгий час не було. Переважна більшість дослідників уже давно переконливо констатує східнослов'янські етногенетичні корені білорусів та їхніх предків, однак історіографія цього питання знає значну кількість праць, де йдеться про західнослов'янське походження предків білорусів. Білоруський народ оголошували то місцевою діалектно-етнографічною групою поляків чи росіян, то штучно поділяли на самостійні регіональні угруповання – «поліщуків», «литвинів», «білорусців» (які споконвіку перебували під культурно-мовним впливом сусідніх слов'янських народів), то розглядали як осібний слов'янський етнос зі своїми особливостями мови, матеріальної і духовної культури, традиціями, самосвідомістю, що історично виникли. Такі погляди на білорусів усталилися в науці тільки в кінці XIX – на початку XX ст., коли були сформульовані майже всі основні думки про етногенез і етнічну історію цього народу. Дальший свій розвиток і фактологічну обґрунтованість більшість із них отримала переважно в останній третині XX – на початку XXI ст., коли дослідження в царині походження слов'янських народів, у т. ч. білорусів, були відновлені в значному обсязі. Наприклад, потужного розвитку набула відома з історіографії XIX–XX ст. концепція єдиної давньоруської народності як етнічної основи трьох східнослов'янських народів. У межах давньоруської народності (у літературі XIX ст. – «слов'яно-руського народу давньої Русі»), згідно з цією концепцією, були об'єднані і сконсолідовані всі східнослов'янські племена, які до X ст. були, по суті, мішаними спільнотами слов'янських груп із субстратним, більш-менш слов'янізованим, балтським, фіно-угорським та іраномовним населенням Східної Європи. Власне, у період Руської держави (у літературі – Київська Русь, Давня Русь) східнослов'янський етнокультурний і лінгвістичний комплекс набуває тих характерних єдиних рис, які в наступні часи будуть властиві росіянам, українцям та білорусам. Згідно з цією концепцією, слов'янські етнокультурні традиції поширилися в Східній Європі не тільки внаслідок міграцій і розселення давніх слов'янських племен, але й унаслідок їхньої політичної, етнокультурної, мовної (певною мірою конфесійної) інтеграції й консолідації в X–XIII ст. у межах давньої держави Русь, її князівств і нової східнослов'янської етнічної спільності.

Стосовно питання про прабатьківщину давніх слов'ян, у т. ч. й предків білорусів, то в історичній науці так само довгий час існує два протилежні підходи – концепція автохтонного походження і міграційна концепція. Представники першого наукового напряму доводять виникнення ранніх слов'янських груп і їхній безперервний розвиток на тих територіях, де слов'янські народи, у т. ч. білоруси, проживали в часи Середньовіччя, нового і новітнього часу, від часів перших письмових згадок про племена цих же земель (наприклад, у Білорусі – з часів Тацитових венедів I ст. н. е.). Прихильники міграційної концепції вважають, що слов'яни, у т. ч. предки білорусів, почали заселяти більшість своїх територій лише з VI–VIII ст. н. е. внаслідок міграції зі своєї прабатьківщини. Білорусь, на їхній погляд, була колонізована слов'янськими племенами в VI–IX (X) ст. Різниця в хронології появи слов'янських старожитностей у Білорусі, згідно з цими протилежними концепціями, становить від 700 до 1000 і більше років.

Подібні протилежні погляди відображала й історіографія XX ст., незважаючи на те, що розвиток ряду

наук – археології, лінгвістики, етнології та ін., а також накопичений ними великий фактологічний матеріал і теоретичні розроблення свідчать, що найбільш аргументованою є концепція прихильників міграціонізму. У наш час більшість дослідників дійшла висновку, що територією прабатьківщини слов'янства була широка область між Віслою та Одером, басейном Прип'яті, Середнім Дніпром і Карпатами. Південна частина земель Білорусі – Правобережне Полісся – входила до північної області слов'янської прабатьківщини.

Як найважливіший складник тематики наукових програм ІМЕФ НАН Білорусі, проблема походження й етнічної історії білоруського народу була поставлена перед етнографами в 60-х роках XX ст. До цього часу дослідження в царині етногенезу білорусів були прерогативою здебільшого істориків, археологів та лінгвістів і тільки побічно – етнографів та антропологів.

Недостатнє розроблення цієї тематики з погляду етнографії було доповнене першим етнографічним дослідженням, проведеним у межах наукових програм інституту М. Я. Грінблатом, який у 1968 р. надрукував монографію «Білоруси: нариси походження й етнічної історії». На підставі широкого кола історіографічних, історичних, лінгвістичних, фольклорних і польових етнографічних даних М.Я. Грінблат зробив спробу комплексного дослідження цієї проблеми. В основу своєї етногенетичної концепції він поклав розроблену в історіографії кінця XIX – першої половини XX ст. концепцію давньоруської народності IX–XIII ст. як безпосередньої етнічної основи майбутніх білоруської, російської та української народностей XIV–XVI ст. Етнічна територія білоруської народності, на його думку, сформувалася з територій розселення в минулому племен полоцьких і вітебсько-смоленських кривичів, дреговичів та радимичів. На думку М. Я. Грінблата, етнічні (у т. ч. мовні й культурні) особливості цих угруповань справили істотний вплив на формування діалектів білоруської мови й етнографічних особливостей різних регіонів Білорусі. У часи Київської Русі IX–XIII ст. племінні особливості були, на його думку, значною мірою нівельовані загальними східнослов'янськими соціально-політичними, культурно-мовними й конфесійними процесами, які зумовили виникнення єдиного давньоруського етнокультурного комплексу, що згодом забезпечив подібність культур білоруської, російської та української народностей, але давні племінні особливості продовжували чинити вплив на мову і традиційну культуру білорусів.

Пізніше (у 90-х роках XX ст.) М. Ф. Пилипенко, аналізуючи різні концепції походження білорусів, відзначив, що аргументацію М. Я. Грінблата, як і його висновки з цього питання, не можна вважати правильними. Вони засновані на двох істотно помилкових передумовах – на надмірній архаїзації рис білоруської мови й традиційної культури, а також на ігноруванні даних порівняльного просторового аналізу явищ культури та мови білорусів. Суперечливим, зокрема, є міркування, що просторові ареали мов дреговичів, радимичів і кривичів залишили свої сліди в діалектах білоруської мови.

М. Ф. Пилипенко підкреслював, що, згідно з міркуванням М. Я. Грінблата, слід говорити про тисячолітнє (X–XIX ст.) просторове, без змін, побутування осібних елементів мов кривичів, дреговичів і радимичів. Насправді діалектні відмінності в розмовній мові східнослов'янського населення на території Білорусі в епоху феодалізму змінилися принаймні двічі: першого разу в період формування і розвитку загальносхіднослов'янської етнічної спільності, другого – у період формування білоруського етносу, виникнення Білорусі як етнічної території білоруського народу.

Своєрідним каталізатором активізації етногенетичних досліджень ученими ІМЕФ НАН Білорусі в 60-х роках стали наукові розроблення московського археолога й антрополога В. В. Сєдова, який спробував обґрунтувати т. з. «балтську» концепцію, відповідно до якої предками білорусів були як слов'яни, так і давні місцеві балтські племена.

Згідно з однією концепцією, етнолінгвальні й етнокультурні особливості білорусів сформувалися внаслідок асиміляції рядом східнослов'янських груп у VI–XIII ст. давнього балтського населення Білорусі, яке є субстратом білоруського етносу XIV–XVI ст. Існування давньоруської народності в IX–XIII ст. В. В. Сєдов не піддавав сумніву, однак доволі суперечливо вважав, що в її складі продовжували існувати осібні племінні культурно-лінгвальні комплекси. Надрукована 1967 р. в «Советской этнографии» (№ 2) стаття В. В. Сєдова «До походження білорусів (проблема балтського субстрату в етногенезі білорусів)» викликала щонайгострішу полеміку в білоруських, російських і українських наукових виданнях. З критикою концепції «балтського субстрату» виступили від Інституту М. Я. Грінблат («Советская этнография», 1968, № 5) і В. К. Бондарчик («Народна творчість та етнографія», 1976, № 1), пізніше також М. Ф. Пилипенко («Виникнення Білорусі». – Мінськ, 1991).

Основне вістря критики «балтської» концепції, по суті, спрямоване на визначення міри і ступеня впливу балтських субстратних елементів культури й мови на етнокультурні, мовні та антропологічні особливості білорусів. Більшість опонентів В. В. Сєдова, у т. ч. і російські дослідники, вважала, що цей вплив був незначним.

Другий аспект критики «балтської» концепції В. В. Сєдова стосувався хронологічно-стадіальної непослідовності в його етногенетичних розробленнях. Відзначено, наприклад, що давні культурно-мовні особливості, які виникли в східнослов'янського населення Білорусі в процесі асиміляції балтів, творилися спочатку в союзі племен кривичів, дреговичів і радимичів, потім у західній групі давньоруської народності, а не перейшли безпосередньо від балтів до білорусів. До XII–XIII ст. на території Білорусі збереглися лише невеликі острівці балтів, асиміляція яких не визначала основного напрямку етнічних процесів. Його визначали в цей час уже східнослов'янські групи населення. Асиміляція основної маси балтів, яка справила істотний вплив на особливості сформованих східнослов'янських «племінних» етнічних спільностей, відбулася раніше.

Як відзначав М. Ф. Пилипенко, хронологічні межі цього важливого процесу не можуть ґрунтуватися лише на археологічних матеріалах, які показують початок змішання різних етнічних спільностей, але можуть слугувати головним аргументом для визначення завершення основної стадії асиміляції (зазвичай вона завершується зміною етнічної самосвідомості). Його можна визначити на підставі виникнення нових форм самосвідомості – т. зв. етнічних самоназв (етнонімів). Стосовно перших східнослов'янських етнонімів (*кривичі*, *дреговичі*, *радимичі*), які змінили балтські, то в перших століттях II-го тисячоліття, зокрема в середині XII ст., вони не те що тільки з'явилися, підкреслював М. Ф. Пилипенко, а вже зникли. Матеріали археології й свідчення писемних джерел дають підстави для висновку, що асиміляція слов'янами балтів на сучасній території Білорусі завершилася переважно до IX–X ст. У цей час на основі змішання слов'ян із балтами сформувалися східнослов'янські етнічні спільності кривичів, дреговичів і радимичів, згадки про яких зникають у літописах у середині XII ст., що свідчить про повну асиміляцію балтського етнічного комплексу. З цим згодився навіть В. В. Сєдов, який у своїх пізніших працях відзначав, що метисація нетутешніх слов'ян зі слов'янізованими балтами в X–XII ст. зайшла так далеко, що розмежування прийшлого й місцевого населення для цього часу за археологічними матеріалами нереальне.

Суспільний інтерес до етногенетичних проблем і наукові дискусії з цього питання визначили рішення провести в Мінську в 1973 р. на базі Інституту спеціальну конференцію «Этногенез белорусов», у якій, як передбачалося, візьмуть участь більше як 80 науковців із Білорусі, Росії, України та Литви. У надрукованому до конференції збірнику були представлені тези доповідей майже всіх секторів і груп Інституту. Проблема походження й етнічної історії білорусів була представлена в доповідях етнографів В. К. Бондарчика, М. Я. Грінблата, Л. А. Молчанової і вперше антропологів – М. Ф. Нікітенка, Л. І. Тягака, І. І. Салівон, А. І. Микулича. Участь антропологів у розробленні етногенетичної проблематики істотно розширила фактичну базу досліджень і визначила деякі їхні нові напрями. Зокрема, було відзначено певну подібність антропологічних типів давнього й сучасного населення Східної Прибалтики, Центральної і Північної Білорусі та суміжних регіонів Росії, що зумовлено активними контактами слов'ян і балтів у їхньому історичному минулому. Зауважено також, що палеоантропологічні дані дають змогу виявити тенденції й розміри антропогенетичних міжетнічних процесів, однак не здатні схарактеризувати особливості самого етногенезу, які визначаються формуванням перш за все мови, культури і самосвідомості кожної етнічної спільності.

У 1982 р. до IX міжнародного з'їзду славістів у Києві В. К. Бондарчик та І. В. Чаквін підготували брошуру «Проблеми етногенезу білорусів у працях слов'янських учених», де всебічно проаналізовано різні погляди, гіпотези та концепції, висловлені щодо проблеми походження й етнічного становища білорусів російськими, українськими, білоруськими, польськими, чеськими та ін. дослідниками XIX–XX ст. Відзначено, що впродовж цього періоду політичні погляди на проблему, які були характерні для історіографії другої половини XIX – першої третини XX ст., у другій половині XX ст. поступово змінилися на переважно наукові погляди й підходи до її розв'язання. Це непрямо свідчило про визнання білорусів самостійним слов'янським етносом із власною етнічною історією, мовою, культурою, самосвідомістю і територією.

Вивченню процесів формування й часу виникнення білоруської етнічної спільності, її походженню і дальшій еволюції в II тисячолітті н. е. була присвячена колективна монографія «Етнографія білорусів: історіографія, етногенез та етнічна історія» (Мінськ, 1985), авторами якої були етнографи В. К. Бондарчик, І. В. Чаквін, І. Г. Вуглик, П. У. Терешкович, Г. І. Касперович. У монографії вперше узагальнено та проаналізовано майже всю відому на той час історіографію проблеми походження й етнічної історії білорусів, відзначено основні чинники, які сприяли процесові формування білоруської народності в XIV–XVI ст., особливості її еволюції в XVII–XVIII ст., виявлено основні тенденції формування і розвитку білоруської нації в XIX–XX ст. Окремі розділи монографії присвячені розвитку й еволюції культури населення білоруських земель зі стародавніх часів.

У 90-х роках XX ст. – на початку XXI ст. етногенетичну проблематику активно розробляє М. Ф. Пилипенко. 1991 р. він надрукував монографію «Виникнення Білорусі: Нова концепція», у якій проаналізував основні положення, досягнення та недоліки попередньої історіографії цієї проблеми, визначив методи і коло джерел, необхідних для дослідження етногенетичної проблематики та показав необхідність її комплексного вивчення із залученням даних археології, писемних джерел, східнослов'янської етнографії й фольклористики, теоретичної етнології, мовознавства, антропології.

Розглядаючи основні періоди давньої історії, він визначив кілька етапів істотної зміни етнічного складу населення на території сучасної Білорусі. Одним із таких найважливіших етапів він назвав період раннього Середньовіччя – час масового розселення слов'ян на теренах Білорусі, асиміляції місцевого балтського населення та формування перших східнослов'янських етнічних спільностей – дреговичів, кривичів і радимичів. На його думку, саме вони з'явилися внаслідок змішання слов'ян та балтів. У мовно-культурному середовищі цих етнічних угруповань переважали слов'янські риси. Власне вони, а не наступні етнічні об'єднання Білорусі, увібрали в себе т. зв. «балтський субстрат». Другий етап етнічної історії населення Білорусі був пов'язаний, на його думку, з консолідацією цих етнічних об'єднань, а також їхньою інтеграцією з іншими східнослов'янськими угрупованнями – полян, деревлян, волинян, сіверян, в'ятичів, ільменських словен та ін. – у загальносхіднослов'янську етнічну і соціально-культурну спільність – давньоруську народність. Формування цієї спільності починається з IX–X ст. і проявляється в наступні часи в процесі поширення поняття «Русь» у територіально-культурному, соціально-культурному, конфесійному та ін. сенсах.

Землі й населення Білорусі були втягнуті в цей процес десь із середини XII ст., коли попередні етноніми *дреговичі*, *радимичі*, *кривичі* зникають, а їхнє місце займає загальносхіднослов'янське поняття *Русь*. Тоді ж починають виникати нові історико-етнографічні області. На землях сучасної Білорусі в той і пізніший час чітко проявляються культурно-мовні особливості двох великих регіонів – наддвінсько-наддніпрянського і надприп'ятського, які, згідно з писемними джерелами, вже із XIII–XIV ст. отримали власні географічні назви – *Біла Русь*, *Полісся*, а пізніше й етнонімічні визначення – *беларусы*, *беларусцы* та *палешукі*, *палещукі*. Таким чином, одним із безпосередніх предків сучасних білорусів були дві локальні групи східнослов'янської Русі – надприп'ятська, чи поліська, і наддвінсько-наддніпрянська, або білоруська. У монографії було відзначено також, що в склад білоруського етносу ввійшли ще й деякі іноетнічні групи західнослов'янського (польського), балтського (литва, латгали, ятвяги та ін.) і тюркського (татари) населення. Порівняно зі східнослов'янським, вони сформували додатковий компонент етнодемографічного складу населення Білорусі. М. Ф. Пилипенко розглянув також політичні й соціально-економічні чинники та умови, які сприяли формуванню білоруської етносоціальної спільності в XIII–XVI ст.

Праця отримала високу наукову оцінку, наприклад, у монографії В. К. Бондарчика «Білоруси. Т. 3. Історія етнологічного вивчення» (Мінськ, 1999), у якій автор, відзначаючи послідовність концепції М. Ф. Пилипенка, критикував інші етногенетичні схеми. Розвиток своєї концепції походження білорусів і Білорусі М.Ф. Пилипенко продовжив у тематичних розділах колективних видань: «Білорусь на межі тисячоліть» (Мінськ, 2000), «Білоруси. Т. 4. Витоки та етнічний розвиток» (Мінськ, 2001).

Дальший розвиток дослідження проблем етногенезу й етнічної історії білорусів знайшов відбиття у виданні 1998 р. в Москві при підтримці РАН колективної монографії «Білоруси. Народи і культури», у створенні якої взяли участь майже всі науковці відділу народознавства ІМЕФ НАН Білорусі. У монографії узагальнено всі досягнення білоруської етнографії та етнології за останні десятиліття у вивченні походження та етнічної історії білорусів, традиційної і професійної культури цього народу, еволюції його громадських традицій, форм сім'ї й родинних відносин, народних звичаїв та обрядів, конфесійної ситуації в минулому і в наш час, усно-поетичної творчості, літератури й мистецтва та ін. У розділі, присвяченому питанням походження й етнічної історії білорусів, було, зокрема, відзначено, що процес етноутворення почав виразно виявлятися вже в XIV–XV ст., коли землі й населення Білорусі ввійшли до складу Великого князівства Литовського (повна назва якого була «Велике князівство Литовське, Жомойтське, Новогородське і Руське»). Східнослов'янське населення з білоруських, українських і частково російських (Смоленщина) земель становило переважну більшість мешканців держави, «руська» мова була офіційною та найпоширенішою, довгий час побутували норми «руського» права й судочинства і т. д. Ця теза, як і всі інші, висловлені раніше, погляди на походження й етнічну історію білорусів, була всебічно обґрунтована в спеціальному виданні «Білоруси. Т. 4. Витоки та етнічний розвиток» (Мінськ, 2001).

У праці було підкреслено, що процес формування білоруської етносоціальної спільності ґрунтувався на певних сприятливих для цього умовах, які часто називають у сучасній етнології «етнотворчими чинниками». До них належать соціально-економічні, політичні, демографічні, етногенетичні (спадкові), географічні та ін., однак роль кожного з них на різних етапах етноутворення, звичайно, різна, що й зумовлює їхнє значення в етноісторичному процесі. На початкових стадіях згуртування осібних територіальних груп населення в єдиний етнічний масив основну роль відіграв фактор політичного об'єднання, яке сприяє формуванню етнічної території народу, його компактному розселенню і активній дії в його межах процесу етносоціальної консолідації.

Початок політичному об'єднанню західної частини східнослов'янських і сусідніх балтських земель у складі єдиної держави поклали історичні події XIII ст. – ординська експансія зі сходу та агресія німецьких Тевтонського й Лівонського орденів із заходу. Як у той час, так і дещо раніше деякі східнослов'янські землі та князівства мали достатньо мирні й союзницькі відносини з балтським населенням суміжних територій. Частина земель Західної Білорусі взагалі не була в ті часи виразно етнічно диференційованою й об'єднувала як слов'янське, так і балтське населення.

Політичне об'єднання білоруських земель і формування основної етнічної території білорусів сприяли більш активному функціонуванню надзвичайно важливого для процесів етноутворення соціально-економічного чинника, дієвість якого відбивалася перш за все в загальному процесі розвитку феодальних відносин. Їх становлення відбувалося в Білорусі в попередні часи, а період формування народності характеризувався їх подальшим розвитком. Однак у XIV–XV ст. ще зберігалася певна соціально-економічна і політична роз'єднаність ряду земель Білорусі, які мали різні юридичні права й політичну автономію, з перевагою зовнішньоекономічних зв'язків над внутрідержавними, а кожна з великих адміністративно-політичних територій становила осібний економічний ринок.

В умовах феодального способу виробництва, з його натуральною системою господарювання і перевагою зональних економічних орієнтацій, об'єднувальні процеси часом обмежувалися регіональними земляцькими зв'язками, що сприяло становленню передусім вузьколокальних форм етносоціального згуртування населення. Подальша консолідація та інтеграція цих спільнот у єдиний етносоціальний організм (етнос) залежала від зміцнення економічних, соціальних, політичних, культурних, мовних та ін. відносин між різними територіальними групами населення. Підставою для цього було утворення єдиного загальнодержавного економічного ринку, який формувався в разі об'єднання дрібніших територіальних ринків. Значну роль при цьому відігра-

вали міста і містечка, частка торгово-ремісничого населення яких у цей період значно зросла, а торговельні зв'язки між ними зміцнилися. Міста й містечка виконували функцію інтеграції соціальних, релігійних, торгово-ремісничих, військових, культурних центрів певних адміністративних територій (волостей, повітів, земель, удільних князівств, воєводств).

Процеси державно-політичної та соціально-економічної інтеграції неоднаково відбилися на різних етнічних характеристиках білорусів. Найменше в XIV – першій половині XVII ст. вони зачепили сфери традиційної культури, самосвідомості та форми етнічного самовизначення, найбільше – конфесійну і мовну сфери, професійну культуру. Однак необхідно зауважити, що цей процес був зумовлений не стільки етнічним, скільки соціальним чинником станової належності. Тому в різних станах суспільства іноетнічний вплив поєднувався з деякими особливостями їхнього конфесійного, демографічного й етнічного становища.

В етнічному плані основну масу населення Білорусі становила східнослов'янська людність, зокрема білоруси, православна частина яких називалася в той час *русинами*, *руськими*, *русичами*, *руссю*. Ареал проживання білорусів був загалом цілісним і охоплював у XIV – першій половині XVII ст. майже всю країну, за винятком деяких західних районів, де мешкало балтське (лето-литовське й західнобалтське) населення. Поміж ними та східними слов'янами на західних теренах Білорусі жили численні групи обілорусілого балтського населення, мова, культура й самосвідомість якого були специфічними. Підставою для розмежування зон розселення етнічно різнорідного населення як у XIV–XVII ст., так і раніше можуть бути ареали традиційного поширення таких назв, як *Русь* та *Литва*.

Значний інтерес становить дослідження рівнів самосвідомості населення Білорусі XIV–XVII ст., які відбивали також ієрархію об'єднавчих етнічних процесів, що характеризували перебіг етноутворення білорусів. У цьому тематичному розділі відзначено, що основною рисою, яка характеризує рівні й ступінь консолідації різних етнічних груп населення, є самосвідомість. Найяскравіше вона відбивається в етнонімах, до яких належать самоназви, назви з боку сусідів, а також урбонімах (назви міського населення), етніконах (вузьколокальні назви), конфесіонімах (назви на підставі віросповідання) і політонімах (державно-політичні назви). Етнічні форми самосвідомості в усій їхній варіативності з'являються внаслідок усвідомлення людьми своєї єдності в межах відповідних спільностей (наприклад, сільської, міської, земляцької, станово-класової, релігійної, етнічної, державної і т. д.) на підставі порівняння та зіставлення «ми – вони». Тому в кожного народу зазвичай наявна певна ієрархія самовизначень, основним серед яких є етнонім – назва всього народу.

Дані писемних джерел свідчать, що в Білорусі з давніх-давен були поширені різні форми самовизначення. Залежно від конкретної ситуації вони могли взаємозамінюватись і доповнювати одна одну, однак кожна з них була елементом народної самосвідомості. В епоху феодалізму різні соціальні й територіальні групи населення часто усвідомлювали себе як осібні одиниці з певними рисами культури і побуту, мовою, історичним минулим, а також реальною чи міфічною єдністю походження.

Найбільш детальна й ґрунтовна інформація про форми самовизначення населення Білорусі міститься в різних історичних писемних джерелах XV–XVIII ст. (літописах, хроніках, діаріушах, актах, грамотах, привілеях, люстраціях та ін.). На підставі вміщених там даних можна зробити висновок, що в Білорусі, як і в інших країнах Східної й Центральної Європи, у той час функціонувала складна ієрархічна система самоназв населення. Найвужчим ареалом поширення характеризувалися самоназви жителів окремих сіл (сільських, територіальних общин), наприклад: *дуба лянцы*, *выганашчы*, *завалачане*, *мачане* та ін. Населення невеликих сіл найчастіше визначало себе за назвою, утвореною від назви волості. Волосна община об'єднувала під єдиною назвою жителів центральної садиби й селян навколишніх сіл, наприклад: *людзі усвятские*, *мужы озерищские*, чи *свіслочане*, *бобровцы*, або просто *валашане*. Мешканці інших волостей визначалися як *чужеволостьцы* або відповідними аналогічними волосними етніконами.

Волость, як одна з первинних сходинок територіальної організації населення, була безпосередньою ланкою дії етнотворчих чинників, а волосна община становила феодальну територіальну спільноту, до якої входили давніші за формою сільські й сусідські общини. Аналогічні форми об'єднання населення збереглися в Білорусі (наприклад, на Поліссі) майже до XX ст., коли мешканці різних сіл, які входили до складу однієї общини волосного типу, визначали себе за назвою центрального поселення (великого села, погосту чи містечка).

У ширшому масштабі об'єднання населення за формами самовизначення зафіксовано на рівні окремих земель – повітів, князівств і воєводств. Загальною назвою в таких випадках виступав урбонім – назва мешканців центрального поселення – міста чи містечка, наприклад: *мазыране*, *рэчычане*, *магілё цы*, *бабруяне*, *аршанцы*, *случане*, *пінчукі* і т. д. У деяких документах, коли треба було розмежувати на етнонімному рівні городян (жителів міста) і *валашан* (сільське населення), перших із них називали просто, наприклад, *берасцяне*, а других – *людзі берасцейскія*; *піняне* і *людзі пінскія*. Але не менш часто сільське населення всіх волостей повіту, князівства чи воєводства разом із міським визначалося основною урбанізованою самоназвою.

Коли люди потрапляли в іноетнічне середовище, то земляцькі самовизначення часто трансформувалися в мянушкі (прізвиська). Наприклад, у ряді російських, українських, польських документів епохи феодалізму зафіксовані деякі прізвиська, чи мянушкі, відповідні місцю походження переселенців із білоруських земель: *Мозирянин*, *Пінчук*, *Пінчукович*, *Случанин*, *Турівець*, *Полочанин*, *Бобруйко*. Іноді така характеристика була більш широкою в регіональному сенсі: *Литвин*, *Литвинович*, *Литвинчик*, *Литвак*.

Міста Білорусі та Великого князівства Литовського взагалі були центрами відносно великих територіально-земляцьких спільностей (у межах відповідних повітів, князівств, воєводств). Міські етнікони (урбоніми) були широковідомі й часом поширювалися на населення всього земляцтва. Цей процес відбивав зміцнення соціально-економічних, політичних, адміністративно-юридичних і навіть внутріетнічних земляцьких зв'язків між міським та сільським населенням, яке складалося як із селян і городян, так і шляхти, бояр, зем'ян, магнатів та ін. Це зафіксували деякі сучасники на прикладі Полоччини. Відображення цього взаємозв'язку проступає в історичному документальному матеріалі, де поняття «волошани» і «міщани» об'єднуються (наприклад, «мещаном и волошаном полоцким...»). Тісні земляцькі зв'язки населення Полоччини етногенетично сягають ще давніх періодів існування літописних *полочан*, територіально-земляцький рівень організації яких зміцнювався політичним фактором існування в IX–XIII ст. самостійного князівства – землі, пізніше (до середини XVI ст.) – збереженням автономії в складі Великого князівства Литовського. Земляцький етнікон *полочани* охоплював як православне, так і католицьке населення Полоцька (з цих двох конфесій на виборні міські посади в Полоцьку обирали райців, лавників, війтів, бурмістрів).

Земляцька самосвідомість була властива білоруському просвітителю Ф. Скорині, який постійно підкреслював своє походження з Полоцька. Ще на початку свого творчого шляху в 1504 р. в Краківському університеті він був записаний як «Францискь Лукич з Полоцька». У своїх виданнях 1517–1522 років він також постійно називає себе «сином із Полоцька», «з Полоцька града славного», «сином зі славного града Полоцька». Земляцькі спільності феодальних часів становили складний тип етносоціальної організації населення не лише в східнослов'янських, але навіть і в усіх європейських народів. Не буде помилкою твердити, що білоруська народність формувалася власне із сукупності земляцьких об'єднань, кожне з яких ще з давньоруських часів становило осібну потестарно-субетнічну спільність зі своєю певною соціальною структурою, своїми особливостями мови, культури і самосвідомості. Тому не випадково, що в XIV–XVIII ст. земляцькі етнікони (як форми місцевої самосвідомості) були доволі стійкими та репрезентативними як у Великому князівстві Литовському, так і за його межами.

Процеси консолідації населення в ширшому, ніж земляцтва, масштабі можна реконструювати на підставі самовизначення різних груп населення Білорусі за допомогою назв із коренем *рус-* (*руські*, *русини*) і *литвини*. Співвідношення цих назв упродовж XIV–XVIII ст. було різним і складним. Уже в XII–XIII ст. *руськими*, *русичами*, *русинами*, *руссю* в літописах називалося населення майже всіх великих міст Білорусі, у тому числі Полоцька, Вітебська, Заславля, Берестя, Турова, Пінська, Мінська, Городні, Новогродка та ін.

Ареал назв із коренем *рус-* окреслювався переважно східними й центральними землями Білорусі, був тісно пов'язаний із поняттям «Русі», «Руської землі», а відповідно і з православ'ям. Носіями етнонімів із коренем *рус-* були переважно східні слов'яни. Однак, як і в попередні часи, деякі представники неслов'янського населення, що прийняли православне віросповідання, так само називалися *русинами*, *руськими* і т. д. Залежно від цього ареал самовизначень із коренем *рус-* поширювався на землі, де проживало православне населення різного етнічного походження, як було, наприклад, у Латгалії, на Підляшші, в Аукштайтії. У той же час ця назва поширювалася серед інших східнослов'янських народів (великоросів і українців), що взагалі значно розширило ареал конфесійних макроетнонімів із коренем *рус-* відповідно на схід, північ і південь від земель Білорусі.

Певну роль у стабільному збереженні назв *Русь* і *руські* на землях Білорусі відіграв той факт, що інші «руські» землі Великого князівства Литовського (Україна) відійшли в другій половині XVI ст. під юрисдикцію Польського королівства, тоді як білоруські області залишилися в складі «литовської» частини Речі Посполитої. Вірогідно, що різні кольорові (Біла, Чорна, Червона) та інші диференціальні (Велика, Мала) назви Русі, які існували з давніх часів, теж відбивали певну смислову різницю в етнічній і етногеографічній неоднорідності загального поняття «Русь».

Різні групи населення в той час усвідомлювали свою етнічність неоднаково. Етнічна самосвідомість узагалі найбільш чітко, концентровано проявляється в процесі контактів між представниками різних етносів – на етнічному порубіжжі, в іноетнічному середовищі, у містах із поліетнічним населенням, тобто там, де виникає можливість міжетнічного порівняння. У гомогенних, однорідних зонах розселення певних груп народу їхня етнічна самосвідомість знижена, неактуальна і часто замінюється іншими, нейтральними формами самосвідомості (наприклад, *валашане*, *тубильцы*, *тутэйшыя* і т. д.). Це ж стосується й етнічних визначень із боку сусідів, які часто не збігаються із самовизначеннями. Так, у політичних цілях і залежно від процесів власного етноутворення в росіян, українців і білорусів була сформована досить чітка диференціація населення на рівні самосвідомості і самовизначення. Представники кожного з цих етносів вважали «руським» лише свій народ, а сусіда визначали іншими етнічними формами. Наприклад, росіяни та українці називали білорусів *литвинами*, а білоруси їх – *новгородцями*, *псковичами*, *московитами*; українців – *волинянами*, *подолянами*, *черкасами* та ін.

Назва *литвини* для білорусів виступала насамперед у сенсі політоніма (визначення державного підданства). У певному сенсі вона відображала найбільш широкий рівень консолідації всього білоруського народу, а також його інтеграцію з литовцями-аукштайтами, які використовували також це визначення. Державно-територіальна назва *литвини* охоплювала в XIV–XVII ст. майже всі землі Білорусі, поширювалася на представників різних напрямів і відгалужень християнства. Однак найбільш стабільно побутувала серед білоруських жителів прикордонних земель із Литвою, Україною і Росією, а також у зонах мішаного балто-слов'янського

населення. *Литвинами* з другої половини XVI ст. стабільно вважали себе і представники привілейованих феодальних кіл Великого князівства Литовського, іноді незалежно від віровизнання та етнічного походження. Такий узагальнений характер назви *литвини* зумовлював іноді виникнення складних самовизначень, як-от: «литвины руского роду», «литвин руский по походжаню», «родом он литвин латыш...», «литвины кгреческого закону люди», «по нацыянальнасці ліцвін, родам паляк» («nationale Lituaus, gente Polonus), «рускія князі літо скага роду». Альтернативні форми самовизначення з коренем *рус-*, які пов'язувалися спочатку з православ'ям, з кінця XVI ст. почали стосуватися й уніатів (католики називали в той час уніатство «руською вірою», а великороси – «білоруською вірою»).

У кінці XVI – XVII ст. в таких складних етнічних визначеннях дедалі частіше починає траплятися назва *білорусці*, «литвини білорусці». Так, в офіційних документах Московської держави XVII ст. дуже часті записи, що жителі частини центральних і східних земель Білорусі «на Москве ... при роспытах ... сказались литвинами белорусцами», «белорусами пашенными мужиками из Литвы», «віцебчанін беларусец пасадскі чалавек» і т. д. *Білорусці* того часу – це переважно жителі літописної Білої Русі, локалізованої в Полоцькому, Смоленському, Вітебському, Мстиславському і частково Мінському воєводствах. Відомі також випадки, коли *білорусцями* називалися жителі західних білоруських земель, наприклад, «беларусец Лідскага павету».

Аналогічно етнічному самовизначенню *білорусці* з XVII ст. у великій області басейну Прип'яті поширюються назви *палешукі*, *палешчукі*, *польышчукы*, пов'язані з відомим іще з XIII ст. топонімом *Полісся*. На жаль, зовсім не відомі історичні документи до XVII ст., де траплялися б назви *палешукі* чи *палешчукі*, які застосовувалися для визначення жителів Білоруського Полісся. Один із перших документів, де відзначено назву *палешукі*, стосується до XVII ст., і тільки в джерелах XVIII–XIX ст. цей етнонім досить поширений. За цими документами відомо, що самовизначення *полешукі* було характерне насамперед для сільського населення, яке розмовляло поліськими говірками, а в середовищі білоруськомовних жителів і привілейованих станів замінювалося назвами *руські*, *русини* або *литвини*, *поляки*. З боку українських поліщуків усе населення Білоруського Полісся, що жило на північ від кордону Великого князівства Литовського та Польського королівства, також визначалося як *литвини*.

Так само, як землі Білої Русі, що були контактними територіями між білорусами та росіянами, Поліська область (Полісся) була зоною контактів білорусів і українців. Тому не випадково назва *полешукі* прикладалася як до частини жителів Південної Білорусі, так і до суміжних частин українців, що проживали на Поліссі. Те саме можна сказати і про західні райони Білорусі та Східної Литви, де функціонували загальні топонім *Литва* і назва *литвини* (в етнографічному сенсі) і де спостерігаємо аналогічну ситуацію взаємодії білоруського та литовського населення. Виникнення самостійних етнонімів і топонімів у прикордонних областях (з мішаними формами етновизначальних ознак) дає підстави вважати їх історико-етнографічними регіонами.

Поширення в історико-етнографічних регіонах певних форм етнонімів і окремої самосвідомості свідчить про дію там процесів, характерних для субетнічних спільнот, що формуються так само, як і етноси (однак у більш вузьких демографічних, етнографічних, мовних та ін. межах). У Білорусі наприкінці XVI – XVII ст., до речі, як і дещо раніше, усе це було характерно, принаймні для трьох великих географічних регіонів – Наддніпрянської і Наддвінської *Білої Русі*, Надніманської й Надвілейської *Литви* і *Полісся* та Надприп'яття. Усі з перерахованих вище топонімів із відповідними (відтопонімними) формами самовизначення й самосвідомості, особливостями культури, мови і т. д. не обмежувалися кордонами Білорусі (у сучасному стані), а стосувалися також суміжних територій, населення яких характеризувалося схожими рисами основних етновизначальних ознак.

Процеси, які об'єднували населення цих областей, були пов'язані із загальною етногенетичною спадщиною або з тенденціями загальнодержавної – у межах Великого князівства Литовського – інтеграції.

Основним результатом дії комплексів соціальних, політичних, економічних та інших об'єднавчих процесів XIV – першої половини XVII ст. стало формування самостійної білоруської етносоціальної спільності феодального типу, з повною соціальною структурою, розвиненою державно-потестарною системою, цілісним і компактним ареалом розселення людності, своєрідною мовою, поліконфесійною структурою, єдиною поліетнічною, за формою «литовською», самосвідомістю, доповненою різними локальними самовизначеннями, одним із яких був етнонім *білорусці* (рідше *білоруси*), поширений у той час переважно в східних і центральних районах Білорусі.

У наступних розділах і главах монографії, що стосуються періодів другої половини XVII – XVIII, XIX й XX ст., автори періодично звертались до питання еволюції етнічної самосвідомості білорусів. Відзначено поступове географічне й демографічне розширення ареалу назви *білоруси* і перетворення її з локальної етнічної назви в справжній етнонім – назву всього народу. На першому рівні ієрархічної структури етнічної самосвідомості, як наголошено в монографії, тепер міцно утримується етнонім *білоруси*. У висновку дослідження підкреслено, що в 90-х роках назва білоруси набула ширшого змісту. Вона не тільки усталилася як назва білоруської етнічної спільності, а й стала позначати також білоруську політичну спільноту, до якої входять як білоруський етнос, так й інші етнічні спільності Республіки Білорусь.

Останнім виданням, у якому розглянуто проблему етногенезу й етнічної історії білорусів, став черговий том «Білоруси. Т. 10. Слов'янські етнокультурні традиції» (Мінськ, 2007). Спеціальний розділ «Етногенетичні корені слов'янських етнокультурних традицій» присвячений найдавнішим етапам етногенезу слов'ян та їхній

прабатьківщині, розселенню на землях Білорусі, характеру взаємин із автохтонним населенням.

Комплексний порівняльний аналіз даних різних наук свідчить, що перші безсумнівно слов'янські пам'ятки празько-корчацької археологічної культури з'явилися на землях Білорусі (Центральне Полісся) і в суміжних областях української Волині в VI–VII ст. Пошук більш давніх слов'янських або праслов'янських коренів у археологічних культурах Білорусі першої половини I тис. н. е. досить проблематичний. Є деякі підстави для твердження про праслов'янську етнічну належність зарубинецької, київської, колочинської та деяких інших культур переважно Південної Білорусі, проте безпосередньої й прямої типологічної наступності між ними і культурою типу Корчак не простежено, що було наслідком міграційних процесів IV–V ст. – Великого переселення народів із Північно-Західної Європи через польські, білоруські та українські землі на південь у Наддунав'я. У цьому регіоні археологи визначили місцевий варіант ранньослов'янської археологічної дзєдзіцько-суківської культури, етнічно спорідненої з празько-корчацькою, а також празько-пеньківською (землі України) і пшеворською (територія Польщі). Узагалі ареал ранньослов'янських культур охоплював у VI–VII ст. велику територію від Вісло-Одерського межиріччя (на заході) до Волині та Прип'ятського Полісся (на півночі), басейну Середнього Дніпра (на сході), Карпат і лівобережжя Середнього Дунаю (на півдні).

Для етнічного визначення давнього слов'янського населення цього регіону в писемних джерелах того часу вживані назви *венеди*, *склавіни* (*склавени*) і *анти*, зафіксовані переважно в порубіжних районах контактів слов'янських угруповань з іноетнічним населенням. Назва *венеди* збереглася в різних лексичних формах до нашого часу як назва деяких слов'янських народів (чехів, словенців, росіян) з боку германських і прибалтійських, зокрема фіно-угорського, народів. Імовірно, що ця назва була найдавнішим етнонімом праслов'янських племен першої половини I тис. н. е. Проте історично більш стійкою виявилася назва *словени*, яка вже у VIII–X ст. була найбільш типовою і загальною для визначення майже всіх слов'янських спільностей (у візантійських писемних джерелах X ст. стосовно білоруських земель згадано, наприклад, ранньодержавні утворення – *Славінії* кривичів та дреговичів).

Під натиском войовничих сусідів у VII ст. *словени* почали мігрувати з Наддунав'я на південь, захід і схід Європи, у т. ч. на землі Білорусі, які були колонізовані їхніми нащадками протягом VI–IX (X) ст., у результаті чого етнічний склад населення, його етнокультурні й мовні характеристики істотно змінилися. Історична пам'ять про Дунайський етап життя давніх предків білорусів *словен* збереглася в літописах, історичних переказах, фольклорі, власних географічних назвах (особливо гідронімах) Білорусі до нашого часу.

Основні аспекти дослідження проблеми походження білорусів можна підсумувати в такий спосіб. Перший аспект орієнтований на визначення витоків та причин виникнення особливостей культури, мови, самосвідомості білорусів. Другий – характеризується спробами виявлення етнічних, соціально-економічних і політичних процесів, які привели до формування білоруської народності. Ще один аспект вивчення проблеми стосується більш давніх етапів як східнослов'янського, так і спільнослов'янського етногенезу. Наукові розроблення в межах цього аспекту дають змогу виявити ті етнічні ознаки, які з минулих часів до сьогодення зближують і ріднять білорусів із усіма слов'янськими народами й насамперед – із росіянами та українцями. Подальший розвиток цих теоретичних положень і напрямів, комплексний підхід, накопичення нового матеріалу, розроблення нових методів і методик забезпечать ґрунтовність і науковість розв'язання проблем етногенезу й етнічної історії білоруського народу.

Література

1. *Бандарчык В., Чаквін І. У.* Праблемы этнагенезу беларуса у працах славянскіх вучоных. – Мінськ, 1982.
2. *Бандарчык В.* Беларусы. Т. 3. Гісторыя этналагічнага вывучэння. – Мінськ, 1999.
3. *Бондарчик В.* До проблеми этногенезу білорусів і критика теорії «балтського субстрату» // Народна творчість та етнографія. – 1976. – № 1.
4. *Гринблат М.* Белорусы: очерки происхождения и этнической истории. – Минск, 1968.
5. *Гринблат М.* К происхождению белорусской народности (по поводу теории субстрата) // Советская этнография. – 1968. – № 5.
6. *Пилипенко М.* Возникновение Беларуси. Новая концепция. – Минск, 1991.
7. *Піліпенка М.* Вытокі Беларусі. Канцэпцыі зінкнення Беларусі. Старажытныя этнічныя супольнасці на тэрыторыі Беларусі. Фарміраванне Русі. Гістарычныя, сацыяльна-эканамічныя і палітычныя мовы зінкнення Беларусі // Беларусь на мяжы тысячагоддзя . – Мінськ, 2000.
8. *Піліпенка М.* Вытокі // Беларусы. Т. 4. Вытокі і этнічнае развіццё. – Мінськ, 2001.
9. *Седов В.* К происхождению белорусов (проблемы балтского субстрата в этногенезе белорусов) // Советская этнография. – 1967. – № 2.
10. *Седов В.* Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья. (Материалы и исследования по археологии СССР). – М., 1970.
11. *Седов В.* Происхождение и ранняя история славян. – М., 1979.
12. *Чаквін І.* Фарміраванне беларускай народнасці // Этнаграфія беларуса . – Мінськ, 1985.
13. *Чаквин И.* Этногенетические процессы XIII–XVII вв. Этнополитическое развитие в XVII–XVIII вв. // Белорусы. (Народы и культуры). – М., 1998.
14. *Чаквін І.* Этнічныя працэсы XIV – першай палове XVII ст. Беларускі этнас у другой палове XVII–XVIII ст. // Беларусы. – Т. 4. – Мінськ, 2001.
15. *Чаквін І.* Этнагенетычныя карані славянскіх этнакультурных традыцый // Беларусы. – Т. 10. – Мінськ, 2007.

Білоруська етнологія в XXI столітті: проблеми і перспективи

Олександра Гурко

In 1990s the Institute of Art Criticism, Ethnography and Folklore of K. Krapivy of NAS of Belarus began researches in ethnology area. The beginning of the XXI century has put a number of the important problems, which had not just a theoretical, but also an applied value. Among the major problems – definition of a role and value of ethnic traditions in development of modern Belarus culture; revealing of ethnocultural features of the Belarus regions and popularization of an ethnocultural legacy for tourist activity; monitoring ethnic and religions processes; learning of mechanisms of ethnic adaptation of migrants in Belarus; creating of the system of modern ethnologic terminology, and a number of other problems which are studied at the present stage. Ethnology has passed in Belarus a stage of the formation, and now it is possible to talk about the beginning of a stage of its development.

У артыкуле даецца агляд даследавання у галіне беларускай этналогіі пачатку XXI стагоддзя. Аналізуюцца навуковыя праблемы, якія даследуюцца сучаснымі беларускімі этнолагаміі – вызначэнне ролі этнічных традыцый у развіцці сучаснай беларускай культуры; выя ленне этнакультурных асаблівасцей беларускіх рэгіёна і папулярызацыя энакультурнай спадчыны для турыстычнай дзейнасці; маніторынг этнаканфесіянальных працэса ; выя ленне механізма этнічнай адаптацыі мігранта у Беларусі; складанне зводу сучаснай этналагічнай тэрміналогіі і шэраг іншых праблем.

Етнологія (грец. ἔθνος, народ + логос: учення, наука) – наука, яка вивчає народи світу. Як наукова дисципліна вона виникла наприкінці XVIII ст. У початковий період у ході етнологічних досліджень розроблялися механізми управління народами, які населяли колонії європейських держав, що зумовило необхідність існування цієї науки. У XX ст. етнологи проводили аналіз матеріалів, зібраних раніше, виконували порівняння і протиставлення різних культур, систематизацію відомостей, розробляли методологію досліджень. У СРСР дослідженням народів займалася наука етнографія, яка була обмежена описуванням окремих етносів через прямий контакт із їхньою культурою. Етнологічі дослідження в радянський період майже не проводили, оскільки розуміння прогресу в суспільстві було пов'язано більше із соціальними та політичними процесами, ніж з етнічними.

Етнічні проблеми повною мірою виявилися в період розпаду СРСР: зростання етнонаціоналізму та міжетнічні конфлікти йшли поряд зі створенням нових держав. Необхідність контролю за цими процесами стала причиною їх етнологічного дослідження та моніторингу.

Дані численних польових етнографічних досліджень XX ст., накопичені в Інституті мистецтвознавства, етнографії та фольклору імені Кіндрата Кропиви, дозволяють скласти уявлення про особливості етнічного середовища, демографічних, конфесійних, мовних і соціальних процесів, етнічної самосвідомості міського та сільського населення Білорусі. У 1990-х роках в Інституті мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Кропиви розпочалися дослідження в галузі етнології. Керівництво етнологічними дослідженнями в Білорусі започаткував член-кореспондент НАН Білорусі В. К. Бондарчик, продовжили член-кореспондент НАН Білорусі М. Ф. Пилипенко і член-кореспондент НАН Білорусі О. І. Локотко.

Початок XXI ст. поставив перед білоруськими етнологами низку важливих проблем, які мають не тільки теоретичне, а й прикладне значення. Серед найважливіших проблем – визначення ролі етнічних традицій у розвитку сучасної білоруської культури; виявлення етнокультурних особливостей білоруських регіонів і популяризація етнокультурної спадщини для туристичної діяльності; моніторинг етноконфесійних процесів; виявлення механізмів етнічної адаптації мігрантів у Білорусі; укладання сучасної етнологічної термінології та ряд інших проблем, що вивчають білоруські етнологи на сучасному етапі.

Одним із перших етнологічних досліджень, розпочатих у 1990-х роках, була робота, присвячена створенню атласу «Народы Беларусі» (науковий керівник член-кореспондент НАН Білорусі В. К. Бондарчик). Було проведено значну роботу, в основі якої лежав аналіз і систематизація даних перепису населення Білорусі більш ніж за 100 років (1897–1999). Було зібрано і систематизовано етноконфесійні відомості про населення Білорусі. Дане дослідження було продовжено в 2000-х роках під керівництвом члена-кореспондента НАН Білорусі М. Ф. Пилипенка. За даними перепису населення 1999 року в Білорусі 81 % жителів відносили себе до білорусів, а решта 19 % представляли понад 140 етносів, найбільші з яких – росіяни (1142 тис., 11 %), поляки (395,7 тис., 3,9 %), українці (237 014, 2,4 %), євреї (0,3 %), татари (понад 10 тис.), вірмени (понад 10 тис.), цигани (близько 10 тис.), литовці (понад 6 тис.), азербайджанці (понад 6 тис.), німці (понад 4 тис.), молдавани (понад 4 тис.), грузини (близько 3 тис.). Спираючись на ці дані, етнологи ІМЕФ ім. К. Кропиви, спільно з апаратом Уповноваженого у справах релігій і національностей Ради Міністрів Республіки Білорусь у 2008 році підготували науково-популярне видання про

етнічні спільноти, які проживають у Білорусі, їхні етнокультурні характеристики, внесок у розвиток культури білоруського народу. Мета цього видання – не тільки популяризувати наукові знання про етнокультурні процеси, які відбуваються в нашій країні, а й сприяти формуванню толерантності, громадянської свідомості жителів Білорусі.

За результатами перепису 2009 року заплановано підготувати атлас «Этнічныя супольнасці Беларусі», в якому буде вміщено огляд динаміки етнічних і конфесійних процесів за минулі 30 років. Колективна робота білоруських етнологів повинна дати уявлення про всі етнічні групи, які проживають у Білорусі, динаміку їх розселення на білоруських землях, демографію, особливості матеріальної (житло, одяг, традиції харчування, господарські заняття), соціальної (сімейні відносини, громадські традиції) і духовної (свята, вірування) культури. Ця інформація є виключно важливою для з'ясування вектора розвитку етноконфесійної структури Білорусі, закономірностей, що намітилися в період масштабних суспільних і політичних трансформацій.

У світлі процесів глобалізації, які відбуваються нині, та пов'язаному з ними нівелюванням етнічних особливостей окремих народів, поширенням сурогатної попкультури, виключно важливою в XXI ст. стала проблема збереження і розвитку самобутньої білоруської культури. Ґрунтовні роботи, присвячені дослідженню білоруського народу, було розроблено етнологами наприкінці XX ст. У 1999 році В. К. Бондарчик опублікував узагальнювальну роботу, присвячену 200-річній історіографічній спадщині білоруської етнології. У 2001 році етнологи Пилипенко М. Ф., Чаквін І. В., Касперович Г. І. завершили дослідження з проблеми походження та етнічної історії білоруського народу, опубліковане в книзі «Беларусы. Т. 4. Вытокі і этнічнае развіццё». У цій роботі зазначено суттєві закономірності, пов'язані з отриманням білорусами державності на початку 1990-х років. Так, зазначено формування нових форм етнічної ідентичності: відбулося активне поширення політоніма «білоруси», коли не лише етнічні білоруси, а й представники інших етносів, які є громадянами білоруської держави, стали відносити себе до білорусів.

Подальші дослідження етнокультурного розвитку білоруського народу на початку XXI ст. були значною мірою зумовлені інноваційними завданнями включення етнічних традицій у розвиток сучасної білоруської культури. Необхідність збереження культурної спадщини, а також включення її у сферу туристичної діяльності стала суттєвим фактором для досліджень О. І. Локотко, який опублікував наступні роботи: у 2002 році – «Историко-культурные регионы Беларуси»; у 2005 році – «Топография природноценных территорий и историко-культурного ландшафта Белорусского государственного музея народной архитектуры и быта»; у 2006 році – «Историко-культурные ландшафты Беларуси». На основі проведених досліджень у 2007–2008 роках колективом авторів під керівництвом О. І. Локотко разом із Міністерством спорту і туризму Республіки Білорусь було розроблено маршрути і рекомендації з організації туризму на території Білорусі.

Починаючи з 2004 року, науковий колектив під керівництвом О. І. Локотко проводить спільну роботу з Національним Банком Республіки Білорусь із випуску пам'ятних монет, які популяризують білоруські етнічні сюжети та символіку. Було розроблено серії монет «Святы і абрады беларуса », «Сямейныя традыцыі славян», підготовлено серію «Промыслы і рамёствы беларуса ». У 2009 році вийшла остання, восьма монета, присвячена Спасу – дню освячення фруктів та зерна нового врожаю.

Необхідністю розвитку білоруського суспільства на сучасному етапі було продиктовано дослідження сімейних та громадських традицій білорусів. У 2001 році етнологи Г. М. Курилович, Л. В. Ракова, Т. І. Кухаронок опублікували узагальнювальну роботу «Беларусы. Т. 5. Сям'я», де подано системний огляд білоруських етнічних традицій в організації та функціонуванні сім'ї. У 2002 році етнологи ІМЕФ ім. К. Кропиви Є. В. Гурко, І. В. Чаквін, Г. І. Касперович, Т. І. Кухаронок, В. М. Белявіна, Л. В. Ракова, В. Ф. Батяєв опублікували ґрунтовну фундаментальну працю «Беларусы. Т. 6. Грамадскія традыцыі», у якій розглянуто традиції державних, професійних, календарних і християнських свят, громадські форми використання вільного часу, форми самоврядування, звичаєве право і судову систему, громадські об'єднання.

Дослідження сімейних традицій білорусів, які проводили етнологи ІМЕФ ім. К. Кропиви в 2000-х роках, стали основою для реалізації Президентської програми «Дзеці Беларусі». Тепер у ході реалізації цієї програми виконуються етнологічні роботи на здобуття ступеня доктора історичних наук «Эвалюцыя традыцый сямейнага выхавання беларуса XIX–XX стст.» (Л. В. Ракова), «Развіццё гарадской сям'і беларуса у XX – пач. XXI стст.» (І. І. Калачова).

Усі ці дослідження стали основою для здійснення окремого, по своїй суті інноваційного проекту наукових досліджень «Традыцыі народнай культуры адраджэнні сяла» (науковий керівник О. В. Гурко (Верещагіної)). Даний проект було затверджено до виконання Президією НАН Білорусі в 2006 році з метою виявлення позитивного народного досвіду, важливого для культурного розвитку білоруського села і для підтримки реалізації Державної програми відродження та розвитку села на 2005–2010 роки. Етнологами і фольклористами було проведено дослідження духовної, сімейної, соціальної культури сільського населення, житлово-господарського середовища, традицій харчування, вірувань. Було вивчено позитивний досвід свят та обрядів тваринницького і землеробського циклів, які нині відновлюються в ряді господарств Білорусі. Було проведено дослідження побуту сучасної сільської родини, визначено позитивні напрямки розвитку народної педагогіки, вивчено народні традиції харчування, традиційні способи консервації продуктів. Зроблено висновки, що зміни, які відбуваються в сучасному суспільстві, пов'язані з економічною модернізацією та

соціально-політичними перетвореннями, мають значний уплив на традиційну і сучасну сільську культуру. Зростання освітнього і культурного рівня населення в країні, розширення діапазону суспільної та культурної діяльності сільського населення впливають на саморегуляцію суспільних відносин. Деякі традиційні форми відносин у сільському середовищі є стабільними і зберігаються тривалий час, як, наприклад, традиційні звичаї «толока», «сябрина». Інші традиції вимагають підтримки та відродження. Результати досліджень і рекомендації для органів культури та управління було опубліковано в 2008–2009 роках у циклі статей газети «Беларуская Ніва», що дає можливість для поширення знань, набутих ученими.

Етнічний досвід білоруського народу є важливим чинником для розвитку сучасної духовної культури. Здійснюючи огляд досліджень духовної культури білорусів, що проводять білоруські етнологи, варто зазначити вивчення проблеми взаємозв'язку білоруських духовних традицій і традицій інших слов'янських народів. В умовах процесу стирання культурних особливостей, що йде поряд із глобалізацією, дуже важливо зберегти етнічну ідентичність на рівні усвідомлення не тільки приналежності до власної культури, а й до культури, які пов'язує споріднені слов'янські народи. Збереження цієї ідентичності має стратегічне значення, оскільки визначає умови існування білорусів та інших слов'янських народів у майбутньому. Дослідженням проблеми взаємозв'язку білоруських духовних традицій і традицій інших слов'янських народів займаються етнологи Чаквін І. В., Гурко Є. В., Кухаронок Т. І. Результати їхніх досліджень було опубліковано в 2007 році в серії «Беларусы. Т. 10. Славянскія этнакультурныя традыцыі».

Багатотомна історико-етнологічна узагальнювальна серія «Беларусы», що охоплює всі найважливіші сфери життєдіяльності та культури білоруського народу в діахронному та тематичному аспектах, є комплексним дослідженням особливостей культури та побуту білорусів і їхнього місця в загальному руслі культурно-історичного розвитку слов'янських народів від давніх часів до наших днів. Авторський колектив десятитомної серії «Беларусы» в 2009 році було нагороджено премією Президента Республіки Білорусь «За духовне відродження» – «За активну подвижницьку діяльність у гуманітарній сфері, спрямовану на розвиток прогресивних художньо-моральних традицій, що сприяють встановленню духовних цінностей, ідей дружби і братерства між людьми різних національностей і віросповідань». Логічним завершенням серії стало видання в 2009 році колективної монографії «Беларусы. Сучасныя этнакультурныя працэсы», в якій на основі величезного польового та фактичного матеріалу здійснено огляд сучасних етнокультурних процесів, відображено роль держави в управлінні цими процесами.

Наприкінці XX – на початку XXI ст. у Білорусі відбуваються процеси відновлення конфесійної структури суспільства. Нині близько 50 % населення республіки є віруючими. У Білорусі діють релігійні організації 25 конфесій і релігійних напрямів. Співіснування різних конфесій є продовженням історичної традиції віротерпимості, характерної для білоруського населення ще з середньовічних часів. Міграційні процеси, які стали причиною залюднення в середньовіччі білоруських земель компактними групами татар, євреїв, поляків, росіян, дали білоруському суспільству досвід вирішення проблем в етноконфесійній сфері. У 1992 році було прийнято Закон Республіки Білорусь «Про свободу віросповідань та релігійні організації»; у 2002 році до нього було внесено зміни і доповнення. Законодавство проголосило свободу релігійних об'єднань, гарантуючи всім громадянам однакові права, незалежно від релігійної приналежності. У Законі підкреслено можливість співробітництва держави з конфесіями, які зробили значний внесок в історичний розвиток і становлення духовних, культурних та державних традицій білоруського народу (православна, католицька, лютеранська, іудейська та мусульманська).

Стрімке зростання релігійності населення республіки протягом двадцяти років ставить перед дослідниками-етнологами нові завдання, пов'язані з вивченням таких проблем, як взаємозв'язок між конфесійною приналежністю й етнічною ідентичністю, значення релігійних традицій у трансляції етнічного досвіду, проблеми нових релігій, релігійна толерантність та ін. Дослідженням конфесійної історії, етноконфесійної структури суспільства, релігійних свят і традицій, проблем нових релігій у 2000-х роках займаються етнологи О. В. Гурко (Верещагіна), О. В. Гурко, І. В. Чаквін, Г. І. Касперович, В. В. Шейбак, А. А. Марун. Гурко О. В. є автором монографії «Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи», опублікованої в 2006 році. У цій роботі на основі конкретних етнологічних матеріалів, результатів соціологічних досліджень розглядаються закономірності появи і поширення нових релігій у Республіці Білорусь, уплив віровчення і релігійної практики послідовників ряду нових релігій на формування моделей їхньої поведінки.

У 2009 році було опубліковано науково-популярне видання О. В. Верещагіної (Гурко) «Праздники, обряды и таинства в жизни христиан Беларуси». У цій роботі наведено огляд християнських обрядів, свят і таїнств, які мають відмінності в канонічному трактуванні кожної з трьох основних конфесій (православної, католицької і протестантської), але за тисячоліття існування на білоруській землі стали частиною її історії та культури, а також набули особливостей, пов'язаних із білоруською народною традицією. Опубліковані роботи, присвячені дослідженню релігійних традицій, містять також рекомендації органам державного управління, закладам освіти.

Поліетнічна структура білоруського суспільства є результатом взаємопроникнення і переплетення культурних елементів білоруського народу та інших етнічних груп. Кожна з них має свою історію появи на білоруських землях, формування культурних особливостей за період свого існування і свій характер взаємин з іншими етнічними групами та білоруським етносом. Для розуміння сучасних етнокультурних процесів у

білоруському суспільстві необхідними є знання процесів становлення та розвитку культури тих етнічних груп, які вкорінилися на білоруській землі і мають тривалі зв'язки з білоруською історією та культурою. Дослідження історії етнічних груп на білоруських землях і їхніх культурних особливостей (в одязі, житлі, традиціях харчування, предметах побуту, віруваннях, сімейних відносинах, фольклорі тощо), взаємовпливів традиційних елементів культури білорусів і представників інших етнічних груп, сучасний стан міжетнічних і міжконфесійних відносин – усі ці проблеми стали темою фундаментального дослідження співробітників відділу народознавства ІМЕФ НАН Білорусі в 2006–2010 роках (Гурко Є. В., Касперович Г. І., Чаквін І. В., Шарай В. М., Белявіна В. М., Кухаронок Т. І., Курилович Г. М., Михайлець М. А., Шейбак В. В., Унукович Ю. І.). Воно має назву «Традыцыі народнай культуры этнічных супольнасця Беларусі: гісторыя, сучасны стан і перспектывы развіцця» (керівник – член-кореспондент НАНБ М. Ф. Пилипенко). Етнологи вивчають формування та еволюцію традицій матеріальної, соціальної і духовної культури етнічних спільнот Білорусі; взаємозв'язок національних культур Білорусі; аналізують сучасний стан традицій народної культури населення Білорусі; виявляють перспективи розвитку сучасних традицій народної культури етнічних спільнот (білоруської, російської, української, польської, литовської, єврейської, татарської, циганської та ін.).

У ході дослідження традиційної матеріальної і духовної культури етнічних спільнот Білорусі за матеріалами статистичних даних, літературних, архівних, історичних джерел, польових етнографічних досліджень було зазначено основні тенденції еволюції, особливості розвитку, наголошено, що етнокультурні традиції всіх етнічних спільнот Білорусі завжди перебували в тісній взаємодії і піддавалися взаємним упливам. У топоніміці, системі комунікацій та розселення, в народному житлі, забудові двору і садиби, естетичних уявленнях про життєвий простір, харчуванні, одязі білорусів, росіян, українців збереглося багато спільних рис, які походять із давньої східнослов'янської етнічної спільноти, а також і сформованих у результаті взаємодії, інфільтрації елементів культури білоруського та інших народів. У ході дослідження сімейних традицій етнічних спільнот Білорусі зроблено висновки про збереження специфічних рис у традиційній сім'ї росіян, українців, поляків, татар та ін. Встановлено, що кожна історична епоха накладала свій відбиток на типи, структуру, функції сім'ї, внутрішньосімейні відносини, а також на взаємодію сім'ї з певним типом суспільства. Було виконано комплексний порівняльно-історичний і порівняльно-географічний аналіз демографічної динаміки етнічних груп.

Найстійкіше протягом другої половини XX ст. традиційні сімейні відносини зберігалися переважно в поляків, татар, євреїв, росіян-старообрядців і циган завдяки впливу релігійних традицій – католицизму, ісламу, іудаїзму, старообрядництва і дохристиянських вірувань – на сімейні традиції представників зазначених груп. Це сприяло збереженню етноконфесійних сімейних традицій, передусім в обрядовості (весільні, похоронні ритуали, сімейні свята), іноді пов'язаних з обрядовими елементами (святковий або ритуальний одяг, обрядова їжа, фольклор тощо), у традиціях соціалізації і виховання дітей, повсякденних сімейно-побутових відносинах.

У сфері духовної культури найстійкішими традиційними компонентами, які передаються нащадкам, є календарні свята й обряди. Зберігаються специфічні риси в організації свят, обрядових дій, обрядовій кухні в росіян, українців, поляків, татар, циган, литовців і т. п. Встановлено, що численність і помітна схожість обрядових явищ і культурних комплексів особливо характерна для етноконтактних територій Росії, України та Білорусі, що пояснюється загальними східнослов'янськими витоками.

Крім етнічних груп або спільнот, представлених на території Білорусі тривалий історичний період, в останні десятиліття характерною є поява нових етнічних груп, пов'язаних як із трудовою міграцією, так і з міграцією населення з вогнищ конфліктів. Так, за офіційними даними, за перше півріччя 2007 року в республіку прибуло 6 тис. 980 осіб, вибуло 4 тис. 285 осіб. Міграційний приріст склав 2 тис. 695 осіб (при цьому численніть населення Білорусі на 1 липня 2007 року складала 9 млн. 698,1 тис. осіб). Зовнішня міграція постає чинником, який компенсує природну втрату населення. Ця ситуація вимагає розробки механізмів етнічної адаптації мігрантів до умов проживання в Білорусі, їх інтеграції в білоруське суспільство. Необхідно також увести систему попередження і регулювання можливих конфліктних ситуацій на етнічному ґрунті. З огляду на актуальність проблеми, з 2008 року почали розробляти проект «Вывучэнне этнічнай адаптацыі мігранта у Беларусі» (І. В. Чаквін, Г. І. Касперович, О. В. Гурко, С. А. Мілюченков, В. В. Шейбак, Ю. І. Унукович; керівник – Є. В. Гурко). Практичне значення даної роботи, за умов збереження етнокультурних традицій і самобутності білоруського суспільства, – використання наукових здобутків для інтегрування в нього представників інших етнічних спільнот, які можуть поповнити демографічні, трудові ресурси країни. При цьому необхідно враховувати багатовікову практику культурного взаємозбагачення етнічних спільнот країни, зберегти мирні взаємини між різними групами населення і не допустити створення етнокультурних анклавів, здатних негативно впливати на самобутню культуру і територіальну цілісність Білорусі.

У ході дослідження було зроблено висновки, що різниця в адаптаційних стратегіях і подальша інтеграція мігрантів у місцеве соціокультурне середовище великою мірою перебуває в залежності від їхнього офіційного соціально-юридичного статусу, який визначається державними та місцевими органами влади. Вирізняються декілька рівнів етносоціальної адаптації цих етнічних груп – юридичний (правовий), господарсько-виробничий (економічний), культурно-мовний (комунікативний) і повсякденно-побутовий (міжетнічний).

Проблема міжетнічної взаємодії є важливою для добросусідської співпраці і співіснування із суміжними

країнами, братніми народами. У 2000–2004 роках разом із дослідниками Інституту етнології і антропології ім. М. М. Міклухо-Маклая Російської академії наук (Григор'євою Г. А., Мартиновою М. Ю. та іншими) білоруські етнологи (Локотко О. І., Касперович Г. І.) вивчали білорусько-російське пограниччя. Результати спільної роботи було опубліковано в колективній монографії «Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование» (2005). Разом із російськими вченими (Інститут етнології і антропології РАН) у 2009 році розпочато проект «Диалог культур, религий и идентичностей (на примере Калининградской и Гродненской областей)» (керівник Гурко Є. В.). Мета останнього проекту – виконання комплексного етнологічного аналізу процесів взаємопроникнення і співіснування культурних традицій етнокультурних груп у прикордонному регіоні (на прикладі Калінінградської та Гродненської областей).

На початку 2000-х років разом зі співробітниками Національної академії наук України проведено дослідження традиційної культури населення Білоруського й Українського Полісся. Було виявлено основні закономірності етнокультурних і демографічних процесів на білорусько-українському пограниччі, проаналізовано сучасний стан міжнаціональних відносин у регіоні, відзначено їхню стабільність і позитивну спрямованість. Було визначено напрямки та особливості розвитку етномовних процесів, виявлено багатокомпонентність етнічної самосвідомості населення суміжних білорусько-українських територій, уплив на її розвиток комплексу факторів, у тому числі державно-політичного, соціально-економічного, демографічного, культурного, конфесійного. За результатами дослідження підготовлено узагальнювальну роботу щодо етнокультурних процесів на етноконтактних територіях білорусько-українського пограниччя.

Упродовж 2005–2007 років виконано спільний міжнародний білорусько-український проект «Етнокультурні процеси на білорусько-українському пограниччі». Керівник теми від України – доктор історичних наук, академік НАН України, директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України Г. А. Скрипник. Керівник проекту від Білорусі – доктор історичних наук, доктор архітектури, член-кореспондент НАН Білорусі, директор Інституту мистецтвознавства, етнології і фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі О. І. Локотко.

Ці спільні проекти мали нове продовження. Так, у 2009 році було розпочато спільний науковий білорусько-український проект «Історико-культурні зв'язки Волинського Полісся і західних регіонів Білорусі» (2009–2011). З білоруської сторони керівник – член-кореспондент НАН Білорусі, директор Інституту мистецтвознавства, етнології і фольклору ім. К. Кропиви НАН Білорусі О. І. Локотко. Керівник з української сторони – доктор історичних наук, академік НАН України, директор Інституту народазнавства НАН України С. П. Павлюк. Мета роботи – дослідження етнокультурних зв'язків та перспектив культурної взаємодії населення Волинського Полісся і західних регіонів Білорусі.

Наукові контакти і співпраця білоруських та українських етнологів мають давні традиції, що ніколи не переривалися і поповнювалися новими спільними експедиціями, дослідницькими проектами, обміном думками і результатами з основних проблем етнології під час спільних зустрічей на симпозіумах, конгресах, конференціях. Так, подібні зустрічі недавно відбулися на Міжнародній науковій конференції, присвяченій пам'яті П. П. Чубинського, яка була організована Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України (Київ, 26–27 березня 2009). Результатом спільних наукових контактів є спеціальний випуск журналу «Народна творчість та етнографія», присвячений білоруській етнології.

Завершуючи огляд перспективних робіт білоруських етнологів, варто анонсувати наукові та науково-популярні видання, присвячені матеріальній культурі, господарським заняттям наших предків. Значний інтерес читачів викликало етнологічне дослідження еволюції жіночого і чоловічого костюма в Білорусі, проведене В. М. Білявіною і Л. В. Раковою. Два томи, присвячені дослідженню цієї проблеми, було опубліковано видавництвом «Беларусь», і, незважаючи на великий тираж, вони вже стали бібліографічною рідкістю. Тому закономірним було присудження авторам вищої нагороди (Гран-прі) на Республіканському конкурсі мистецтва книги (Мінськ, 2008) за монографії «Мужчынскі касцюм на Беларусі» і «Жаночы касцюм на Беларусі» (Мінськ, 2007).

Ефективні прийоми і методи, які в давнину використовувалися в землеробстві, тваринництві, садівництві, овочівництві, промислах, у наші дні становлять інтерес не тільки для студентів і всіх, хто цікавиться історією, а й для практиків, які охоче впроваджують народний досвід на садибах, дачних ділянках. У 2008 році вийшла монографія Ракової Л. В. «Гісторыя на градках: агародніцтва на Беларусі», присвячена одному з найдавніших занять білорусів – овочівництву. У ній розглянуто особливості обробітку ґрунту, знарядь праці, технології вирощування і розповсюдження городніх культур у різні історичні часи. Найближчим часом заплановано видання декількох книг, присвячених тваринництву, промислам і ремеслам білорусів та ін.

Перспективними видаються дослідження з розробки й уточнення сучасної етнологічної термінології, що має суттєве значення для вироблення методології білоруської етнології, для органів статистики і законодавчої системи, розробки навчальних курсів.

Усе сказане свідчить про те, що білоруська етнологічна наука затребувана в білоруській державі та суспільстві, оскільки вона ефективно розв'язує нагальні завдання. Етнологія пройшла в Білорусі етап свого становлення, і тепер можна говорити про початок етапу її розвитку. В ІМЕФ ім. К. Кропиви в даний час працюють шість етнологів – докторів наук (з них – два члена-кореспондента), вісім етнологів – кандидатів наук. Це свідчить про високий потенціал білоруської етнологічної науки і визначає перспективність її подальшого розвитку.

Література

1. Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва сходнеславянскім і е рапейскім кантэксце: у 4 т. / А. Лакотка та ін. – Мінск, 2006. – Т. 2.

2. *Батяев В.* Развитие белорусских общественных объединений в XIX – 20-е годы XX века. Этнологическое исследование / Под науч. ред. А. И. Локотко. – Минск, 2007.

3. *Лакотка А.* Беларускае народнае дойлідства // Беларусы / А. І. Лакотка. – Мінск, 1998. – Т. 2.

4. *Чаквін І., Гурко А., Кухаронак Т.* Славянскія этнакультурныя традыцыі // Беларусы: у 10 т. / Рэдкал.: І. У. Чаквін [і інш.]. – Мінск, 2007. – Т. 10.

5. *Курыловіч Г., Ракава Л., Кухаронак Т. [і інш.]* Сям'я / Беларусы. – Мінск, 2001. – Т. 5.

6. *Бандарчык В.* Гісторыя этналагічнага вывучэння // Беларусы. – Мінск, 1999. – Т. 3.

7. *Піліпенка М., Чаквін І., Каспяровіч Г. [і інш.]* Вытокі і этнічнае развіццё // Беларусы. – Мінск, 2001. – Т. 4.

8. *Бацяе В., Бялявіна В., Гурко А. і інш.* Грамадскія традыцыі // Беларусы: у 8 т. / Рэдкал.: В. Бялявіна [і інш.]. – Мінск, 2002. – Т. 6.

9. Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. Монография / Отв. ред. Р. А. Григорьева, М. Мартынова. – Минск, 2005.

10. *Бялявіна В.* Мужчынскі касцюм на Беларусі / В. М. Бялявіна, Л. В. Ракава. – Мінск, 2007.

11. *Бялявіна В.* Жаночы касцюм на Беларусі / В. Бялявіна, Л. Ракава. – Мінск, 2007.

12. *Верашчагіна А.* Гісторыя канфесій у Беларусі: мінулае і сучаснасць / А. У. Верашчагіна, А. В. Гурко. – Мінск, 2000.

13. *Верещагина (Гурко) А.* Праздники, обряды и таинства в жизни христиан Беларуси. – Минск, 2009.

14. *Гурко А.* Конфессиональная ситуация в Республике Беларусь: этнический и исторический аспекты. – Минск, 2001.

15. *Гурко А.* Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. – Минск, 2006.

16. *Гурко А.* Новые религии в Республике Беларусь: этнологическое исследование. – Минск, 2003.

17. *Калачова І.* Этнакультурныя працэсы гарадской сям'і беларуса у апошняй трэці XX – пачатку XXI ст. – Мінск., 2009.

18. *Каспяровіч Г. [і інш.].* Беларусы. Сучасныя этнакультурныя працэсы. – Мінск, 2009.

19. *Кухаронак Т.* Каляндарныя святы, звычаі і абрады // Традыцыйная мастацкая культура беларуса / Т. І. Кухаронак, В. І. Басько. – Мінск, 2006. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 21–243.

20. *Кухаронак Т.* Каляндарныя святы, звычаі і абрады // *Басько В. [і інш.]* Брэсцкае Палессе: у 2 кн. – Кн. 1. // *Т. Кухаронак, В. Басько, Т. Валодзіна.* Традыцыйная мастацкая культура беларуса : у 6 т. – Мінск, 2008. – Т. 4. – С. 19–237.

21. *Кухаронак Т.* Маскі каляндарнай абраднасці беларуса . – Мінск, 2001. – Т. І.

22. *Локотко А.* Историко-культурные ландшафты Беларуси. – Минск, 2006.

23. *Міхайлец М.* Польская этналогія XIX – першай паловы XX стагоддзя аб матэрыяльнай культуры беларуса . – Мінск, 2008.

24. *Ракава Л.* Гісторыя на градках: агародніцтва на Беларусі. – Мінск, 2008.

25. *Ракава Л.* Традыцыі сямейнага выхавання беларускай вёсцы. – Мінск, 2000.

26. *Ракава Л.* Эвалюцыя традыцый сямейнага выхавання беларуса у XIX – XX ст. – Мінск. 2009.

27. *Чаквін І.* Фарміраванне канфесій і іх эвалюцыя // Беларусь на мяжы тысячагоддзя . – Мінск, 2000. – С. 59–68.

Сучасні демографічні процеси в Республіці Білорусь

Галина Касперович

On materials of population censuses, statistical yearbooks were analized features of the population of Byelorussia: dynamics of quantity of main ethnic communities during the newest period, natural and migration movement. Questions of their adaptation are mentioned.

У артыкуле на матэрыялах перапіса насельніцтва, статыстычных штогодніка разглядаюцца асаблівасці нацыянальнага складу насельніцтва Рэспублікі Беларусь: дынаміка колькасці асно ных этнічныхсупольнасцей у навейшы перыяд, натуральны і міграцыйны рухі. Закранаюцца пытанні іх адаптацыі.

На етнокультурну палітру Білорусі впливає національний склад населення. Перепис людності на 1999 р. засвідчив, що в державі проживають представники 130 національностей. 95 % від населення держави становлять близькоспоріднені за мовою і культурою білоруси, росіяни й українці, які зберігають почуття східнослов'янської єдності, а врахувавши поляків (західні слов'яни), частка слов'ян зросла до 98,9 %, підтримуючи традиційну білоруську культуру.

Основною етнічною спільнотою республіки є білоруси, які компактно живуть на території країни. Згідно з переписом населення від 1999 р. серед 10 млн. 45 тис. жителів держави 8 млн. 159 тис. становлять власне білоруси. Із загальної їхньої чисельності 15,5 % проживають у Брестській, 13,8 % – Вітебській, 15,9 % – Гомельській, 9 % – Гродненській, 16,5 % – Мінській, 12,8 % – Могильовській областях і 16,3 % – у м. Мінську. Етнічні білоруси кількісно переважають у більшості адміністративних районів республіки, за винятком Лідського, Щучинського і Вороновського, де становлять відповідно 46 %, 41 %, 11 %. Найбільша їхня частка припадає на Столинський (96 %), Копильський, Лельчицький, Івановський райони (по 95 %). Загалом вони становлять 82,1 % населення Республіки Білорусь, що характерно як для міст (79,0 %), так і сільських поселень (86,3 %) [1, с. 16–45].

Варто наголосити і на кардинальних зрушеннях щодо розселення білорусів у XX ст. Якщо в 1959 р. сім із десяти осіб проживали в сільській місцевості, то 1999 р. ситуація змінилася: сім із десяти є міськими жителями, причому кожен четвертий – мешканець Мінська. Така обставина істотно вплинула на хід і напрямки етнокультурних процесів. З одного боку, мігранти в міста, переважно вихідці із сіл (у 1960–1980-х р. щорічно міськими жителями ставали близько 85 тис. осіб), привнесли цілі пласти народної культури, що проявилося в збереженні традицій у сімейних, громадських відносинах, у формах спілкування, обрядовості, звичаях, навіть у менталітеті жителів міст. З другого боку, провадилося інтенсивне долучення колишніх селян до урбанізованих, переважно інтернаціональних, форм культури, що призвело до послаблення, а іноді девальвації цінностей «материнської» і «батьківської» спадщини [2, с. 288; 3, с. 19]. Наслідки цього процесу і нині до кінця неусвідомлені та не подолані.

На динаміку чисельності й розселення білорусів впливає рівень народжуваності й смертності, інтенсивність внутрішніх і зовнішніх міграцій, розвиток етнотрансформаційних процесів. Аналіз основних тенденцій і особливостей еволюції природного і міграційного рухів виявив, що протягом XX ст. збільшення чисельності білорусів у країні відбулося передусім завдяки природному приросту й етнотрансформаційним процесам, за винятком останнього десятиліття, адже на тлі загального скорочення населення збільшилася кількість осіб білоруської національності, насамперед унаслідок міграцій із-за кордону і зміцнення процесів внутрішньої консолідації народу.

Нагадаємо, що в післявоєнний період кількість білорусів постійно збільшувалася, однак у різні періоди темпи приросту були неоднаковими (1959–1970 рр. – 10,4 %; 1970–1979 рр. – 3,7 %; 1979–1989 рр. – 4,2 %; 1989–1999 рр. – 3,1 %).

Демографічна ситуація в новітній період (1990 р. – початок XXI ст.) – складна і багатопланова. Її розглядають за двома основними етапами. Перший (1990–2005 рр.) охарактеризований наростанням усеохопної кризи щодо відновлення народу, поглибленням і поширенням депопуляційних процесів. На другому етапі (2006–2008 рр.) виявлено тенденції певної стабілізації демографічної ситуації, що пов'язано з поліпшенням соціально-економічного розвитку країни, прийняттям низки дієвих заходів із її демографічної безпеки.

У міжпереписний період 1989–1999 рр. демографічна ситуація в Білорусі, як і на всьому пострадянському просторі, погіршилася. На неї вплинули як чорнобильська катастрофа (збільшення захворювань, пов'язаних із радіоактивним забрудненням, стресами), так і глибока криза суспільства, що призвела до різкого падіння рівня життя народу, нищення системи охорони здоров'я, зростання безробіття, злочинності, алкоголізму, наркоманії. У 1990 р. народилося 109 тис. дітей, 1999 р. – 68 тис. (на 38 % менше). У 1999 р. загальний коефіцієнт

народжуваності становив 8,4 % проти 14,9 % 1989 р. (з розрахунку на 1 тис. білорусів). Загальні показники народжуваності в сільській і міській місцевостях фактично зрівнялися (8,4% і 8,6 %). Дещо вищою була народжуваність у Брестській (10,6 %), Гомельській (9,6 %) областях і порівняно низькою у Вітебській (8,4 %) області. Найнижчий показник народжуваності зафіксовано в Мінську (3,9 %). На народжуваність вплинули структурні фактори (статево-віковий, шлюбність), а також соціально-економічні, опосередковано змінивши демографічну поведінку людей.

За міжпереписний період зросла і смертність білорусів. У 1999 р. загальний її коефіцієнт становив 13,5 % (10,5 % в 1989 р.), причому цей показник дещо вищий за середньореспубліканський. Як і в попередні періоди, смертність сільського населення і міського співвідносилася у відсоткових показниках як 22,6 і 9,1 % відповідно, тобто перевищувала більш ніж удвічі. Порівняно кращі дані у Брестській (12,7 %) і найгірші – у Мінській і Вітебській (відповідно 15,9% і 15,7 %) областях. Загальний коефіцієнт смертності в столиці був удвічі нижчий за середньореспубліканський (7,5 %), що можна пояснити молодим і середнім віком людей, які проживають у Мінську, а також високим рівнем зайнятості, добробуту, забезпеченням медичними установами, зокрема високотехнологічними діагностичними центрами. Таким чином, унаслідок зниження народжуваності і зростання смертності природній приріст білорусів, як і населення республіки, із 1993 р. «перейшов» у зменшення населення, за нашими підрахунками, 1990–1999 рр. воно становило 241 тис. осіб.

Наприкінці 1980-х р. під впливом наростання дестабілізаційних процесів у економіці, політиці, екологічному середовищі, культурних відносинах відбулися значні зміни факторів і умов міграції. Системна криза основ суспільства періоду перебудови, міжнаціональні конфлікти в Середній Азії, Закавказзі, на Північному Кавказі, дискримінаційна політика з боку урядів нових країн Балтії спровокували рееміграцію білорусів, а також іншого слов'янського населення – розпочався процес «стягування» білорусів у свою суверенну державу. В етнічній структурі міграційного потоку з-за меж республіки питома вага білорусів з 1990 по 1993 роки зросла від 38,6 % до 47,2 % [4].

Максимальний приплив населення до Республіки Білорусь зафіксовано 1992 р., у наступні роки інтенсивність міграції різко знизилася. За 1989–1999 рр. до держави повернулося понад 15 % білорусів, які проживали за її межами. Так, із країн Закавказзя прибув кожен третій білорус, який жив на згаданій території до 1989 р., зокрема з Вірменії виїхали майже всі білоруси. Понад 15 % білорусів покинули країни Балтії і Середньої Азії.

За 1990–1999 рр. з країн Співдружності Незалежних Держав і Балтії повернулися до Білорусі близько 260 тис. осіб, а виїхали – 110 тис. В окреслений період міграційний приріст не перевищував втрати білорусів унаслідок несприятливих тенденцій у природному русі.

Головним складником у зростанні чисельності білорусів стало поширення процесів внутрішньої консолідації білоруської спільноти, «вливання» інших національностей у єдиний поліетнічний загал – білоруський народ, найімовірніше у зв'язку з міжнаціональними шлюбами.

Утворення поліетнічної спільноти – білоруського народу – процес складний і маловивчений. Для науковців настає справді цікавий час для досліджень, прогнозування і моделювання (стійкість, характер, вектор динаміки, взаємодія з іншими спільнотами).

Найбільшу етнічну спільноту після білорусів становлять росіяни. На 1999 р. у республіці проживало 1 142 тис. росіян. На початок 1990-х років їхні чисельність і частка в населенні держави постійно збільшувалися. За роки, що минули між переписами населення (1970 і 1989 рр.), приріст росіян збільшився на 403,9 тис., а частка в населенні республіки зросла з 10,4 % до 13,2 %. Збільшення їхньої частки викликане природним приростом, насамперед міграцією з Росії. Значну частину російського населення становили фахівці в різних галузях народного господарства, викладачі вищих наукових закладів, учені, кваліфіковані робітники, які зробили важливий внесок у відновлення і розвиток економіки й культури Білорусі.

За 10 років, що минули між переписами населення 1989 і 1999 років, чисельність росіян зменшилася на 200,4 тис. осіб, а частка – з 13,2 % до 11,4 %. Особливо інтенсивно вона знизилася в містах – на 16 %, у сільській місцевості – лише на 5 %. Помітно зменшився відсоток росіян у Гомельській і Могильовській областях (на 20 %), що пов'язано з наслідками чорнобильської катастрофи, переселенням на території інших областей і за межі республіки, а також у Мінськ (на 19 %). Це зумовлено передовсім відтоком росіян у зв'язку з розпадом СРСР, виведенням військ із території Білорусі. Надалі стабілізація економічного життя республіки, позитивні зміни в національній, конфесійній політиці, у мовній сфері (надання білоруській і російській мовам статусу державних) змінили міграційний баланс на користь Білорусі. Порівняльний аналіз динаміки природного руху (з 1995 р. – негативний) і міграційних процесів, статево-вікової, сімейної структури росіян засвідчив, що зменшення чисельності росіян відбулося головно з огляду на інтенсивний розвиток етнотрансформаційних процесів, оскільки частина російського населення зарахувала себе до білоруської національності, а також інших етнічних спільнот, а можливо, через реасиміляцію. Активну інтеграцію росіян зумовили також міжнаціональні шлюби, кількість яких була досить значною. За даними перепису населення 1999 р., у Республіці Білорусь існувало 130 778 сімей, члени яких ідентифікували себе як росіяни (368 388 осіб). У білорусько-російських сім'ях (кількісно 413 384) проживало 1 360 444 особи. Ці сім'ї становлять 59 % від змішаних шлюбів у Білорусі. На білорусько-російському прикордонні частка таких сімей найвища: у Вітебській області – 70 %, Гомельській – 62 % у Могильовській – 72 % [5].

Водночас, незважаючи на зміни в чисельності росіян, структура їх розселення залишається досить стабільною. Найбільше росіян мешкає в прикордонних Вітебській і Гомельській областях (відповідно 188 тис. і

169 тис. осіб). Кожен четвертий росіянин – житель м. Мінська, питома вага росіян у національній структурі столиці – 16 %. Досить висока їхня частка в урбанізованих районах – Полоцькому (20 %), Борисовському, Кіровському, Брестському, Гомельському, Гродненському (від 15 % і вище).

Росіяни Білорусі мають високий освітній і соціальний статус. За даними перепису 1999 р., майже кожен третій із них мав вищу освіту, кожен сьомий був керівником органів управління і влади всіх рівнів, включаючи установи, підприємства їхні структурні підрозділи, кожен четвертий – спеціаліст найвищої кваліфікації на підприємствах, будівництві, транспорті [6, с. 146–220; 7, с. 144–149].

У білоруському суспільстві росіяни вирізняються міцною інтеграційною стратегією. Перепис 1999 р. засвідчив, що в ставленні до білоруської мови і культури (9,1 % росіян уважають білоруську мову рідною) при збереженні більшістю росіян своєї мови як рідної (90,7 %) помітні і певні адаптаційні процеси. Росіяни Білорусі мають можливість для збереження своєї мови, культури, історичної спадщини, вони підтримують зв'язки з родичами в Російській Федерації. У Республіці Білорусь діють і російські культурні організації: республіканське Білоруське громадське об'єднання «Русь», відділення якого розміщені у Вітебську, Гомелі, Гродно, Кобрині, Мінську; Мінське міське товариство російської культури «Русь». Основною метою діяльності культурних організацій є збереження, вивчення і популяризація російської культури й мови, налагодження зв'язків росіян із співвітчизниками в Росії.

Третя за чисельністю національна спільнота Білорусі – поляки. За даними перепису 1999 р., їх налічувалося 395,7 тис. осіб, або 3,9 %. Здебільшого поляки компактно населяють західні та північно-західні регіони.

З-поміж усіх поляків 74,3 % проживають у Гродненській, 7,5 % – Мінській, 6,9 % – Брестській, 5,3 % – Вітебській, 0,9 % – Гомельській, 0,7 % – Могильовській областях, 4,4 % – у Мінську. Кількісно і питомою вагою поляків вирізняються суміжні з Польщею райони. У Вороновському районі живе 31 212 поляків (83 % від населення району), Гродненському – 27 296 (40,1 %), Волковиському – 23 894 (28,2 %), Щучинському – 31 072 (50,5 %), Лідському – 19 738 (42,1 %), Ів'єському – 9 255 (24,6 %), Мостовському – 8 834 (21,3 %), Береставицькому – 5 081 (23,8 %), Свислоцькому – 5 445 (21,0 %). Значна кількість осіб польської національності населяє великі міста: Гродно – 66 787 (22,1 %), Ліда – 38 571 (38,3 %). Однак у міжпереписний період 1989–1999 рр. дещо зменшилася чисельність поляків (на 5 %), знизилася також їхня частка в населенні країни (з 4,1 % до 3,9 %). Зміни в політичному, соціально-економічному, культурному житті республіки також вплинули на етнічну ідентифікацію поляків. Значну роль відіграли і близька культурна дистанція між білорусами і місцевими поляками (більшість поляків уважає білоруську мову рідною), і тривалі добросусідські контакти, поширення білорусько-польських шлюбів (у 1999 р. налічувалося 86 565 сімей, члени яких зараховували себе до білорусів і поляків, фактично шість із десяти поляків жили в таких сім'ях). Зменшення чисельності поляків пов'язане як зі зміцненням білоруської державності, розвитком консолідації білоруського народу, так і з негативним природним приростом, позначилися також процеси урбанізації і міграції сільського населення в міста. У 1989 р. 52 % від усієї їхньої кількості мешкали в сільській місцевості і 48 % – у місті; у 1999 р. в сільській місцевості було сконцентровано 45,6 % поляків, у місті – 54,4 %, однак, порівняно з іншими етнічними спільнотами Білорусі, вони менш урбанізовані.

Четверте місце в національному складі населення Білорусі посідають українці: 237 тис. осіб (2,4 %) у 1999 р. Кількість і питома їхня вага, як і росіян, збільшувалася до 1989 р. (за 1959–1989 рр. чисельність українців фактично подвоїлася). Максимально високі темпи їхнього приросту були в 1959–1970 рр. – 43 %, досить інтенсивно частка українців зростала в 1970–1979 рр. – 21 %, 1979–1989 рр. – 26 %. Динаміку кількості українців Білорусі визначали здебільшого природний і міграційний приріст. Українці, як і росіяни, переважно міські жителі (1959 р. в містах проживало 64,8 % від усіх українців Білорусі, у 1999 р. – 78 %). Кількісно українське населення до 1999 р. скоротилося, знизився і рівень його урбанізації, чисельність українців у містах зменшилася на 49 тис. осіб. Українців, як і росіян, також вирізняє великий ступінь інтеграції в білоруську культуру, а ще – виробничо-господарча діяльність, високий рівень освіти та кваліфікації.

До основних етнічних груп належить і людність єврейської національності. У 1999 р. її частка становила 0,3 % населення країни, або 27 810 осіб. Упродовж 1959–1999 рр. чисельність євреїв постійно скорочувалася. Із четвертого місця в національному складі населення (у 1959 р.) вони перемістилися на п'яте (з 1970 р.). Основні причини цього – міграції у великі міста колишнього Радянського Союзу, міжнаціональні шлюби, що спричинили зміни в етнічній свідомості, інтеграційна стратегія у відносинах білоруського суспільства, а із середини 1980-х років долучилася міграція в далеке зарубіжжя, переважно Ізраїль, США, Німеччину. Традиційно євреї населяють міста (1959 р. – 96,3 %, 1999 р. – 97,8 %). У 1999 р. налічувалося 4 011 єврейських сімей, а також 5 515 білорусько-єврейських. Особи єврейської національності мають найвищий рівень освіти і соціальний статус, міграційну і соціальну мобільність серед основних етнічних спільнот Білорусі. З-поміж них майже кожен другий має вищу освіту. Старовинні й багаті єврейська та білоруська культури постійно впливають одна на одну.

За чисельністю і впливом на білоруську культуру вирізняються татари (10 146) і литовці (6 387 осіб), які тривалий час мешкають поряд із білорусами.

Активні зовнішні міграції в Республіку Білорусь із районів міжнаціональних конфліктів також вплинули на етнічну структуру населення країни. За міжпереписний період 1989–1999 рр. удвічі зросла чисельність вірменів (10 191 особа), які перемістилися з дев'ятої на шосту етноструктурну позицію. Зросла чисельність і азербайджанців (6 362 особи), грузинів (3 031 особа).

У процесі соціокультурної адаптації на нашій території більшість мігрантів із кавказьких республік стійко зберігає свої національно-культурні особливості, долучаючись водночас до культури білоруського народу.

Доречно звернути увагу також і на демографічну політику, яку проводять на державному рівні з метою оптимізації відновлюваних процесів. Вона включає економічні, адміністративно-юридичні й ідеологічні заходи. Прийнято закони «Про зайнятість населення Республіки Білорусь» від 15.06.2006 р. (ред. від 06.01.2009 р.), «Про державну допомогу сім'ям, які виховують дітей» від 30.10.1992 р. (ред. від 28.12.2007 р. № 306-3), «Про охорону здоров'я» від 18.06.1993 р. (ред. від 20.06.2008 р.), «Про права дитини» від 19.11.1993 р. (ред. від 10.11.2008 р.), «Про санітарно-епідеміо логічний стан населення» від 23.11.1993 р. (ред. від 16.05.2006 р.), «Про біженців» від 22.02.1995 р. (ред. від 10.01.2006 р.), «Про зовнішню трудову міграцію» від 17.06.1998 р. (ред. від 21.07.2008 р.), «Про демографічну безпеку Республіки Білорусь» (від 04.01.2002 р.), «Про фізичну культуру і спорт» від 18.06.1993 р. (ред. від 20.12.2007 р.), «Про соціальну охорону інвалідів у Республіці Білорусь» від 11.11.1991 р. (ред. від 11.07.2007 р.) тощо. На державному рівні вживають також додаткових заходів для підвищення народжуваності й зниження смертності населення, зміцнення сім'ї, її престижу в суспільстві.

Особливу увагу спрямовано на молоді сім'ї: пільгові кредити і субсидії на будівництво житла, придбання домашнього майна, допомога жінкам під час вагітності, а також сім'ям, які виховують дітей тощо. З метою стабілізації демографічної ситуації, створення передумов для демографічного росту Указом Президента Республіки Білорусь від 26 березня 2007 р. № 135 затверджено Національну програму демографічної безпеки Республіки Білорусь на 2007–2010 роки. Відповідно до указів Президента Республіки Білорусь прийняті регіональні програми демографічної безпеки, що включають основні підпрограми: «Охорона здоров'я матері та дитини», «Формування здорового способу життя і створення сприятливого середовища проживання», «Зміцнення здоров'я і збільшення очікуваної тривалості життя», «Оптимізація міграційних процесів».

Проблему відновлення населення враховано у таких великих народногосподарських програмах, як «Державна програма відродження і розвитку села на 2005–2010 роки», «Програма соціально-економічного розвитку Республіки Білорусь на 2006–2010 роки».

Послідовна і вмотивована демографічна політика, державна підтримка сім'ї і дітей, поліпшення добробуту народу, втілення сучасних медичних технологій у практику роботи установ охорони здоров'я, зміцнення моральності суспільства змінили демографічну ситуацію на краще. Найважливіше досягнення – кардинальне зниження дитячої смертності (5,2 % у 2007 р.), яка в Білорусі нижча, ніж у країнах СНД. Очевидне й пожвавлення народжуваності, зменшилися втрати населення, помітно зросла кількість шлюбів – у 2000 р. зареєстровано 62,5 тис. шлюбів, що становить 6,2 % на 1 тис. осіб, 2007 р. – відповідно 90,4 тис. шлюби (9,3 %). Про підвищення цінності сім'ї свідчить зменшення розлучень (за 2000–2007 рр. – на 17 %). Найвірогідніше, першими з демографічної кризи вийдуть Брестська і Гомельська області, де майже всі міські поселення – від обласних центрів до маленьких містечок – мають стійкий природний приріст, винятком є сільська місцевість (2007 р.).

За етносоціологічними дослідженнями, проведеними етнологами ДНУ «Інститут мистецтвознавства, етнографії і фольклору ім. К. Крапиви» НАН Білорусі 2005–2008 рр., на території Республіки Білорусь склалася стабільна міжнаціональна ситуація. Ставлення до білорусів, як і до інших етнічних груп на території держави, є доброзичливим. Більшість респондентів оцінює міжнаціональні відносини у своєму трудовому колективі як дуже добрі. Простежується позитивне ставлення до укладення шлюбів між різними національностями [8, 84, 85]. Цьому сприяє виважена національна, мовна й конфесійна політика держави Республіки Білорусь.

Література

1. Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года: Сб. стат. / М-во статистики и анализа Респ. Беларусь. – Минск, 2001. – Т. 1.

2. *Бандарчык В*. Беларусы. Рэдкал.: В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск, 2001. – Т. 4: Вытокі і этнічнае развіццё.

3. Белорусы. – М., 1998.

4. Население Республики Беларусь: Сб. стат. – Минск, 2008.

5. Число и состав домашних хозяйств Республики Беларусь. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. – Минск, 2001.

6. Национальный состав населения Республики Беларусь, его демографические характеристики и образовательный уровень. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года: Сб. стат. / М-во статистики и анализа Респ. Беларусь. – Минск, 2001. – Т. II.

7. Национальный состав населения Республики Беларусь и его экономические характеристики. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года: Сб. стат. / М-во статистики и анализа Респ. Беларусь. – Минск, 2001. – Т. III.

8. Беларусы: Сучасныя этнакультурныя працэсы / Г. Каспяровіч [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы. – Мінск, 2009.

Проблеми та перспективи етнологічного дослідження меморіальних пам'ятників Білорусі XIX – початку XXI століття

Сергій Грунтов

The article reviews main directions and results of investigation of Byelorussian memorial monuments from XIXth to the beginning of the XXIth century. It observes problems and peculiarities of the methodology of research in the conditions of sick level of it's elaboration. There were signed out three main segments of the research: rural cemeteries of the XXth – beginning of the XXIth century, town necropolis of the same period and cemeteries of the second third of the XXth – beginning of the XXIth century. Main transformations of the memorial monuments are explained throug the functionalist conceptions. Special attention is devoted to the semantical segment of the research as to the most favourable for realising that changes what took part in the XXth century. We also mark the problems of a family and individuality as to one of the midpoints of the memorial monumen's forming.

Артыкул прысвечаны агляду асно ных накірунка і выніка даследавання мемарыяльных помніка Беларусі 19 – пач. 21 ст. Разглядяюцца праблемы і асаблівасці метадалогіі даследавання ва умовах слабай распрацаванасці цемы. Вылучаны тры асно ныя семгенты даследавання: вясковыя могілкі 19 – пач. 20 ст, гарадскія некрапалі таго ж перыяду, і некрапалі 2 трэцці 20 – 21 стагоддзя . Асно ныя трансфармацыі мемарыяльных помніка трактуюца зходзячы з функцыяналістскіх канцэпцый, асаблівая увага удзяляецца семантычнай саставляючай даследавання, як наібольш, на думку а тара, прадукты най для разумення нутраных прычын тых трансфармацый, якія адбыліся у 20 стагоддзі. Асаблівая увага удзелена праблеме сям'і і індывідуальнасці як адным з ключавых фактара у формавані мемарыяльных помніка .

Цвинтар є одним із найважливіших елементів будь-якої культури, у просторі семосфери якої вони розвиваються. Він постає як елемент колективної реалізації поховально-поминальної практики, але одночасно є місцем декларації ідентичності та самовизначення в комплексі аксіологічних координат для окремих людей і сімей. Вивчення меморіальних пам'ятників дозволяє отримати динамічну картину змін, які відбулися в народній свідомості, простежити шляхи її розвитку стосовно етнічної, конфесійної та сімейної сфер. У пропонованій статті розглянемо основні напрями досліджень у цій галузі, зробимо деякі висновки і позначимо подальші перспективи.

Термін «меморіальний пам'ятник» не є евфемізмом «надгробка», його вживаємо з метою об'єднання в одному визначенні великого комплексу об'єктів – від могильних насипів до художніх скульптурних композицій, від дерев'яних хрестів до поховальних каплиць. Він має переважно функціалістичний характер, його використання зумовлене передусім методологічними потребами. Основними джерелами нашого дослідження є меморіальні пам'ятники, виявлені, описані й зафіксовані під час польових експедицій. Такий підхід пояснюємо недостатнім рівнем наукового розроблення теми і незначною кількістю робіт, присвячених не тільки етнологічному дослідженню меморіальних пам'ятників, але й самому об'єкту взагалі. З одного боку, це створює певні методологічні проблеми, з другого – дає змогу формулювати висновки і проводити дослідження безпосередньо над об'єктами, що на сьогодні стає рідкістю в теоретичних і узагальнювальних працях. Категорія «Меморіальний пам'ятник» фокусує на собі два аспекти дослідницької уваги: пам'ятник як матеріальний об'єкт, наділений формою, стилем, семантикою, і його меморіальний складник, тобто в чому і через що реалізовується його існування в соціальному контексті, те, що він репрезентує, і до чого звернені його апеляції. У XIX – першій третині XX ст. простежуємо досить жорстке розділення між цвинтарем селянським (сільським) і кладовищем привілейованих станів (переважно міським), проявлене як у формі й семантиці, так і в різних стратегіях ставлення до пам'яті про певну особу. Будь-яка спроба позначити групи, які використовували ці форми і стратегії, виявиться умовною і матиме винятки, тому ми користуватимемося опозицією *сільський – міський*, визнаючи при цьому її похибки та виправдовуючи себе методологічною доцільністю.

Як свідчать різноманітні відомості з XIX – початку XX ст., білоруські сільські кладовища того часу справляли гнітюче враження: повалені та почорнілі хрести, похилені «хатинки» над могилами [1, с. 15; 6, с. 120; 4, с. 29, 30]. Цей образ, на перший погляд, досить складно співвіднести з відомими поминальними практиками і роллю «предків» в обрядовому житті. Однак при уважному розгляді ми доходимо висновку, що ритуали поховально-поминального комплексу спрямовані не тільки на збереження пам'яті про померлого, але й на його поступове забування. Традиційний погляд на таку ситуацію сформований дослідницькими ракурсами, що збігаються з її трактуванням безпосередніми учасниками: ритуали виконують над померлим і для померлого, їхнє значення збігається з їхньою самодекларацією. Спроба розглянути ті самі ритуали, що спрямовані на потреби живих, виявляє зовсім інший

їхній функціональний аспект. У цьому ракурсі стає очевидним, що відомі, за визначенням ван Геннепа, «обряди переходу» уособлюють не тільки допомогу живих померлому в проходженні етапів «на той світ», але й поступове видалення його зі свідомості живих, з їхньої соціальної структури і пам'яті. Померлого переводять у безособовий світ предків: після першої річниці індивідуальні поминки вже не справляють. Так долають травматичний ефект від смерті близької людини, а циклічний час індивідуальної культури поглинає подію індивідуального життя, яка спочатку дуже сильно акцентує увагу на його лінійності. Такі два ракурси не конфліктують між собою, а формують багатовимірну картину культурного феномену, методологічно близьку до тієї, яку Кліфорд Гірц назвав «насиченим описом».

У цьому контексті меморіальний пам'ятник постає як об'єкт, що реалізує свої функції в межах ритуалу і поступово «вичерпується» у функціональному сенсі. Це відбувається шляхом поступового переходу від однієї форми репрезентації померлого до другої, від формування могильного насипу з тимчасовим пам'ятником, або без нього, до встановлення хреста. І перша, і друга форми є матеріальними складниками ритуалу, але після того, як визначений ним період жалоби закінчується, сам пам'ятник поступово втрачає свою роль, стає семантично «спустошеним», оскільки померлого вже переведено в ранг предків, що зазвичай означає його соціальну смерть. Поступовому занедбуванню пам'ятників сприяв і матеріал, з якого вони були зроблені: найчастіше це було дерево, що швидко псується. На Поліссі цей процес посилювали регулярні повені, які завдавали кладовищам значної шкоди. Таку модель існування кладовища в селянській культурі не можна оцінювати із сучасного погляду як негативну: вона повністю відповідала традиційному світогляду світу і була дуже ефективною в подоланні травматичних ефектів смерті. Щобільше, таку модель можна вважати традиційною для всієї Європи до кінця XVIII ст. з її маленькими цвинтарями й анонімними могилами, які так активно використовували повторно, що виникала необхідність побудови спеціальних склепів (асуаріїв), щоб зберігати викопані кістки. Крім того, такий спосіб поховання мав значні екологічні переваги: він дозволяв використовувати під кладовище невелику територію. Пам'ятники померлим з'являлися і зникали разом із тими, хто зберігав пам'ять про них. Навіть кам'яні надгробки, поширені в Північній Білорусі, не випадали з цієї схеми: найчастіше вони були невеликих розмірів, з погано обробленого каменю і швидко «вростали» в землю. Сприяв її (схеми) підтриманню також низький рівень грамотності населення, що робило проблематичним трансляцію пам'яті про померлого за допомогою епітафій [3, с. 47].

Міські кладовища в сучасному їх розумінні почали формуватися наприкінці XVII – на початку XVIII ст. в результаті поширення по всій Європі тенденції винесення цвинтаря за міські межі, заборони поховань у криптах і прихрамових територіях. Це формувало цвинтар як місце репрезентації заможності роду, його соціального статусу і місця в цивільній або церковній ієрархії. Такий рух збігся в часі з формуванням індивідуалізму в буржуазній Європі і не в останню чергу сприяв його розвитку. Якщо раніше панівні позиції займала спадкова аристократія, у тому числі й у праві сепулькральної репрезентації, то і цвинтар став місцем, де проявлялися фінансові можливості. Надгробки, склепи, каплиці-усипальниці стали фактором закріплення місця в соціотопографії міста, а кладовище перетворювалося на некрополь – друге місто, яке повторювало контури першого. На території Білорусі в епоху Російської Імперії некрополі були ще й місцем ідеологічних конфліктів, які проходили як символічно, так і безпосередньо в матеріальному вияві на меморіальних об'єктах. Конотації надгробків завжди мають сильний ретроспективний акцент, і в разі зі шляхтою їх можна віднести в часі до поділів Речі Посполитої і втрати незалежності. Так, католицьке кладовище трансформувалося у своєрідний меморіал учасникам повстань, особам, що обіймали помітні посади в структурі влади Речі Посполитої; зазвичай це демонстрували епітафії, особливо в першій половині XIX ст., коли вони, повторюючи колишню традицію, були досить багатослівними. Підкреслювала це і традиційна для шляхти військова символіка, яку використовували в оформленні пам'ятників. Особливої гостроти конфлікт набував у разі з католицькими похованнями, коли ці храми віддавали у володіння православних; похованих тут засновників та представників відомих родів (Тишкевичі, Сапіги тощо) виймали з крипти і перезахоронювали на кладовищі [7, с. 60–63]; це явище набуло поширення на прикладі каплиць-захоронень, які також активно конфісковували під церкви [1, а. 1–7]. Це лише підігрівало конфлікт і формувало ту виняткову значущість, яку в XIX ст. надавали родовим усипальницям. Особливого поширення набули каплиці-усипальниці в межах палацово-паркових ансамблів: на території Білорусі, за нашими підрахунками, їх з'явилося понад сто. Основною їхньою функцією була символічна легітимізація права сім'ї на успадковане володіння маєтком, претензія на їх позачасовість, якщо померлі, живі й майбутні покоління були об'єднані одним простором і перебували тут разом. Продаж такого маєтку означав би драматичний розрив зі своїм корінням і власною ідентичністю, а родову усипальницю очікувало занедбання та розграбування [2, с. 46]. У топографії шляхетських поховань XIX ст. бачимо прояви внутрішньої відчуженості в межах соціального середовища: тенденція до відокремлення проявлялася в найрізноманітніших формах – від поховань до окремих кладовищ, які організовували тільки для представників однієї сім'ї. Міські некрополі збереглися до нашого часу як великі бібліотеки експресії естетичного й ідеологічного, вони становлять солідну базу для вивчення історії ментальності та етнічної історії Білорусі.

Двадцяте століття спричинилося до величезних змін соціального ладу, що зачепили і меморіальні пам'ятники, назавжди змінивши їхню зовнішність. Однією з причин цього стали масові смерті в період Першої світової війни, що призвело до порушення індивідуалізму місь-

ких поховань; посилили ці тенденції події громадянської війни на теренах колишньої Російської імперії і перша радянсько-польська війна. Пам'ятники стали помітно простішими і дешевшими, з епітафій зникли імперські посади і звання, але їх не замінили аналоги з нової Польської держави. Виняток становили тільки військовослужбовці: з їхніх поховань сформувався новий пантеон Другої Речі Посполитої, який був покликаний (як завжди в таких випадках) легітимізувати присутність на цій території. Художній рівень меморіальних пам'ятників на території Білорусі вже ніколи не сягав того, що був у період Імперії. Практика створення військових меморіалів стала однією з найсуттєвіших проявів існування некрополів у XX ст. Безперечно, і в XIX ст. військовим меморіалам надавалося велике значення, але зазвичай вони обмежувалися зведенням каплиці, тоді як індивідуальні поховання рідко створювали якусь своєрідність у вигляді надгробків: найчастіше були обмежені списками померлих на стінах і братніми похованнями. У XX столітті військове поховання вийшло на передній план як один із головних факторів створення ідеологій нових держав; вони вимагали нового просторового рішення, що проявилося у великих просторах – регулярному розміщенні однакових надгробків, цивільній секулярній символіці. Ця схема стала однаково дієвою для німецьких, польських і радянських меморіалів; у різних ідеологічних системах шляхи її реалізації виявлялися приблизно однаковими.

Індивідуальні меморіальні пам'ятники також зазнали помітних змін: поступово зникли дерев'яні надгробки, залишившись лише у формі тимчасових хрестів, які ставлять на могилах у перший рік після смерті. Замість них почали встановлювати грубі, зварені з труб залізні хрести, пам'ятники з бетону і гранітної крихти без ознак художньої цінності. Однакові, створені за шаблоном надгробки, заповнили цвинтарі, суттєво розширивши їхні розміри; старі надгробки поступово занепадали, не змінило ситуації і повсюдне використання фотознімків в оздобленні пам'ятників. Невеликих розмірів зображення, схожість і простота одягу тільки підкреслювали загальну безликість, відображаючи «загубленість» людини в епоху «повстання мас» і аморфність внутрішньої топографії нових міських некрополів. Важливо зауважити, що ні матеріальна забезпеченість, ні доступність нових технологій або можливість вільної експресії не є визначальними у створенні меморіального пам'ятника. Це легко помітити на прикладі сучасних кладовищ: набула поширення технологія лазерного гравіювання на чорному замінникові лабрадориту, що створило можливість нанесення великих і складних зображень, довгих епітафій. Попри це, іконографія сучасних надгробків сформована стандартними, «лубочними» мотивами: зображення на тлі берези, кленового листя, фонових пейзажів, а більшість розгорнутих епітафій обмежена стандартним віршуванням, узятим із відповідних збірників.

Як і століття тому, конфесійні маркери домінують над етнічним маркером білоруського кладовища: абсолютна більшість їх, як і раніше, вирізняється за ознакою віросповідання, а в разі змішання – через певну поліконфесійність. Білоруську мову майже не представлено в епітафії, рідкістю є також використання національної символіки. Це, ймовірно, пов'язано з тим, що національні маркери виявилися б тавтологічними для території, де білоруси, як титульна нація, становлять більшість населення.

У нашій статті ми виділили лише деякі теми і проблеми вивчення меморіальних пам'ятників. Відмінності в межах різних епох та різних соціальних груп створюють багате поле для порівняльного аналізу окремих груп меморіальних пам'ятників. Їхня семантика розкриває нам не так сам об'єкт, як ті контексти і комплекси смислів, у межах яких він сформувався і які формують шари етнічного життя, традиційно складні для дослідження. Це визначає інтерес до меморіальних пам'ятників як об'єкта для етнологічного вивчення і ставить перед нами завдання розроблення відповідних методів їх аналізу та інтерпретації.

Література

1. Нацыянальны гістарычны архі Беларусі (далі – НГАБ). – Ф. 1781, оп. 2, д. 6369. Аб капліцы Сар'і пабудаванай у маєтку паме ыка Лапацінскага.
2. НГАБ. – Ф. 1781, оп. 26, д. 1498. Инвентарные описи костёлов Минского и Мозырского уездов за 1907–1914 гг. – С. 45–46.
3. *Брен Я.* Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии. – Вильна, 1887.
4. *Ельскі А.* Выбранае / Пра бібліятэку святой памяці Юльяна Бергеля, пастара Слуцку. – Мінськ, 2004.
5. *Серба І.* Вічынскія паляне. – Мінськ, 2005.
6. *Ossendowski Antoni F.* Polesie. – Poznań, 1934.
7. *Tyszkiewicz E.* Groby rodziny Tyszkiewiczów. – Warszawa, 1878.

Етнокультурні стереотипи та поняттєві маркери адаптації традиційних житлових і підсобних будівель в екосистемі білорусів і сусідніх народів

Сергій Мілюченков

In article the research concept is propounded, features of tradition housing and barns in ecosystem of Byelorussians and neighbouring nations are analyzed.

У артыкуле разгледжываецца канцэпцыя даследавання, аналізуюцца іх асаблівасці беларуса і суседніх народа .

Одним із важливих напрямів вивчення традиційної матеріальної культури є дослідження механізму й особливостей її адаптації до екосистеми етносу. Цей аспект більшою мірою розглянуто в публікаціях, присвячених традиційному житлу та господарським будівлям, і меншою – одягу й предметам домашнього побуту. Характер і традиції народної архітектури в сільських ландшафтах Білорусі проаналізовані в наукових працях А. Локотко [9]. Суттєве значення в етнологічному контексті має також дослідження побутових форм архітектурно-функціональної адаптації традиційних будівель і особливостей їхнього поширення у взаємозв'язку з етнокультурними стереотипами та поняттєвими маркерами.

Традиційне сільське мікросередовище білорусів, як і сусідніх народів, розвивалося за загальними соціальними законами і становило єдине ціле в культурному аспекті. Проте взаємодія з природним ландшафтом, незважаючи на однотипність господарської діяльності, породжувала варіативні архітектурні форми. Локальні культурно-побутові відмінності спостережено в системі організації дворового комплексу, характері архітектурно-функціональної адаптації традиційних будівель. Вони виникали в певних історичних умовах під впливом соціально-економічних, природних, у тому числі агрокліматичних і ґрунтових, демографічних факторів, а також особливостей землеволодіння й землекористування.

Залежно від їхнього впливу на побут формувалися місцеві колективні уявлення, або етнокультурні стереотипи, що стосувалися структури і найбільш раціональних способів розташування будівель, функціональної специфіки, планування житлових і господарських приміщень. Візуальна виразність і запам'ятовуваність архітектурних форм здійснювали також і зворотний вплив на буденну свідомість. Це робило їх доступними для масового повторення, відбивалося в характері й динаміці територіального поширення на культурних ландшафтах.

Архітектурні форми, адаптовані до умов системи життєзабезпечення, супроводжувалися словесними позначеннями, які в наукових дослідженнях розглядають зазвичай у ролі їхніх назв, тобто вони є предметом лінгвістичного аналізу. Однак вивчення функцій цих позначень в екосистемі етносу вимагає використання спеціального інструменту наукового пізнання. Із цією метою в пропонованій статті вживаємо термін «поняттєвий маркер». Йому відповідають назви, у семантиці яких чітко відображені характер традиційних споруд і їхні основні архітектурні ознаки в сільському середовищі.

Вживання терміна «поняттєвий маркер» дає змогу уникнути суто лінгвістичного підходу до аналізу словесних позначень. Це важливо, тому що вони у своїй переважній більшості в білорусів, українців, росіян та інших споріднених із ними народів не є за своїм походженням споконвічно слов'янськими. Водночас семантика багатьох лексичних запозичень на слов'янських культурних ландшафтах набула місцевого етнічного відтінку і навіть змінилася. На основі запозичених слів виникли також нові поняття. Вони виконували на етнічних територіях функцію регіональних і локальних поняттєвих маркерів. Закріпившись у певних ареалах для диференціації житлових і господарських приміщень, архітектурні терміни мали в їхніх межах однакове значення.

Розгляд теоретичних аспектів архітектурно-функціональної адаптації традиційних споруд засвідчує, що центральне місце в її механізмі належало етнокультурним стереотипам, із якими в суспільній свідомості співвідносилися певні поняттєві маркери. Викладений концептуальний підхід розширює, таким чином, поле етнологічного дослідження, дає змогу перекинути місток між сферою матеріальної культури і духовною сферою, виявити і проаналізувати етнокультурні стереотипи та поняттєві маркери в контексті особливостей архітектурно-функціональної адаптації споруд.

Наявні історичні джерела уможливлюють вивчення етнокультурних стереотипів і поняттєвих маркерів адаптації сільських будівель в екосистемі білорусів, починаючи з другої половини XVI ст. Необхідні для етнологічного дослідження відомості містяться, зокрема, в інвентарях маєтків, фільварків і сіл, судових та інших матеріалах періоду пізнього феодалізму. Зіставлення їх з етнографічними і лінгвістичними даними кінця XIX – XX ст. дає змогу з'ясувати характер, історичну й соціальну динаміку етнокультурних стереотипів і поняттєвих маркерів впродовж тривалого часу.

Житло виступало головною ланкою в архітектоніці сільського двору. Воно було надійним покровом люди-

ни влітку і взимку, вдень і вночі. Від характеру його пристосованості до умов життєзабезпечення залежав повсякденний побут людей. У документах XVI–XVIII ст. трапляються описи житлових будівель різних етносоціальних груп населення. Найдетальніші серед них стосуються представників привілейованого стану і частково їхньої прислуги. Аналіз цих матеріалів показує, що в XVI–XVII ст. етнокультурні стереотипи вищого стану Білорусі були пов'язані з двома різними концепціями в архітектурі дерев'яного зодчества – зі встановленням зрубу «при земли» і на підкліті (цоколі). Аналогічними в цей період вони були також в Україні, сусідніх областях Польщі, на території Литви [6, с. 260]. У природних ландшафтах Росії застосовували концепцію житла на підкліті [6, с. 217].

Залежно від цих ознак вживали певні поняттєві маркери. Так, у житла «при земли» їх було декілька – «дом», «будынак», «рум» [11, с. 412]. Термін «рум» запозичений у другій половині XVII ст. через польську мову зі старонімецької. До його поширення в писемних джерелах старобілоруською мовою в аналогічному значенні функціонував вислів «дом великий долгий при земли». Маркери «изба» та «изба белая» вказували здебільшого на житлову ярусну, тобто з підкліттю, будівлю. У подібному значенні інколи вживали й термін «дом». У такому разі він супроводжувався доповненням «на подклетах». Однак у природно-кліматичних умовах Білорусі концепція зрубного ярусного житла була нераціональною. У XVIII ст. вона втратила свою привабливість. Пов'язані з цією концепцією етнокультурні стереотипи і маркери зникли.

Житло феодального стану було представлене в сільському середовищі трикамерною і багатокамерною будівлями. Його розміри і структура залежали від соціального і майнового становища власників і архітектурних стереотипів, які склалися в суспільстві. Кожне приміщення мало свій поняттєвий маркер. Найпоширенішими в XVI – першій половині XVII ст. були «изба», «изба белая», «светлица» і «комора». Усі вони належали до опалюваних приміщень і, за винятком «коморы», що слугувала тільки місцем денного відпочинку й ночівлі, виконували декілька функцій. У другій половині XVII – XVIII ст. у значенні «светлица» стали вживати термін «покой». З етнокультурними уявленнями вищого стану про структуру житла і специфіку приміщень пов'язані також інші поняттєві маркери. Це – «сень» («сени», «сенцы»), «кухня», «изба столовая», «повалюша», «комора для схованья» (комора). Розумінням характеру побутових зручностей, вимог до особистої гігієни, а також утримання в належних санітарних умовах двору і прилеглої території зумовлено поширення таких будівель, як парова лазня і вбиральня. Їх позначали, відповідно, – «лазня» і «коморка потребная» [1, с. 228, 298, 355, 508]. У великому домі вбиральню розміщували поряд зі спальнею і в сінях, а в житлі середнього розміру – тільки на виході з нього. Подібну зрубну будівлю ставили і у дворі.

На території поміщицького двору розташовувалися також житлові будівлі прислуги феодалів. Їх споруджували на основі стереотипів про характер їхньої архітектури в нижчого стану, що існували в суспільстві. Це були наземні («при земли») одно- і двокамерні будівлі. Часто їх маркували зменшувальними формами «истобка», «истобка белая», «домик», «домок», «светелочка», рідше – «клетка челядная», «изба челядная», «изба черная», «челядня» [1, с. 22, 258, 362, 371, 438, 568]. Житлове приміщення прислуги іноді поєднували з виробничими і господарськими будівлями – «пекарней» і «гридней».

У старобілоруських писемних джерелах маркери однокамерних будівель нерідко супроводжувалися доповненням із «примномъ» або «применьцомъ» [1, с. 202, 203, 273, 281]. У широкому розумінні це загальне позначення того, що «применено» шляхом додавання до чого-небудь основного. У сільській традиційній архітектурі під поняттям «примен» мали на увазі тристінну прибудову (тристен) з дверима перед входом до головної споруди. У побуті вона виконувала ту ж функцію, що й сіни. Семантична відмінність помітна тільки в контексті архітектурного поняття. Зокрема, «сени» – це приміщення під одним дахом із житловою чи іншою спорудою, а «примен» – прибудова невеликих розмірів із окремим дахом. У росіян у цей час в аналогічному значенні, а також у значенні будь-якої прибудови вживано термін «пристен» [6, с. 185, 189, 191, 192]. У зменшувальній формі маркер «пристенок» поширений переважно в міському середовищі на сході Білорусі.

Сільське житло в інвентарях XVI – першої половини XVIII ст. не згадане. Однак, безперечно, у селян і дворської челяді етнокультурні стереотипи щодо його архітектури були спільними. Згідно з ними, його будували з одним опалюваним приміщенням. Аналіз судових матеріалів, скарг про розграбування і спалення сіл показує, що в цей період існували два етносоціальні маркери селянського житла. У розумінні феодалів це здебільшого «халупа», а кріпаків – «хата» [11, с. 413–416]. Варто зазначити, що термін «халупа» набув значного поширення в період пізнього феодалізму стосовно будівель міської бідноти. В інвентарях кінця 18 ст. з метою побудинкового обліку селян і опису їхніх повинностей на досліджуваній території, а також у сусідній Литві повсюди вживано етносоціальний маркер «хата» [11, с. 416; 4, с. 29, 105–112].

Наприкінці XIX – у першій третині XX ст. в Білорусі домінували уявлення про селянське житло як будівлю з одним опалюваним приміщенням [5, с. 71–79]. Деякі з них варіювалися залежно від соціально-економічного становища сільських жителів. У житловому середовищі в незаможної частини населення Гродненщини, сусідніх північних районів Мінщини і південно-західної Вітебщини ще зберігалась орієнтація на однокамерну хату з невеликою за розмірами прибудовою, що виконувала функцію сіней. Прибудоване приміщення мало два поняттєві маркери – «прымен» і «прывян» [14, с. 129, 148]. Буквальне значення «прывян» – це те, що поставлене «да вянко » основного зрубу. У такому загальному значенні термін «привенок» відомий у старобілоруській мові. Зауважимо, що споріднені позначення були поширені в сусідньому ареалі на сході і півдні Литви. Це, зокрема, литовське «priemenė» – сіни.

Одним із найпоширеніших у сільському суспільстві було розуміння архітектури житла у вигляді двокамерної будівлі, що складалася з хати і сіней [5, с. 72–74]. У різних регіонах Білорусі воно часто співвідносилося також із трикамерним житлом. У ньому хата мала конструктивний і функціональний зв'язок через сіни з будівлею для зберігання продуктів рослинного і тваринного походження, цінних предметів домашнього вжитку. Характер і територіальна динаміка цього архітектурного комплексу свідчать про те, що одним із пріоритетів у свідомості сільського населення було формування раціональної і надійної системи життєзабезпечення. На це вказує і повсюдне включення підсобного приміщення для зберігання продуктів харчування до складу двокамерного житла в один об'ємний простір із сіньми.

Одночасно набирали силу й охоплювали переважно заможну частину населення стереотипи, пов'язані з характерними для неї формами архітектури. Відповідним чином це відбилося на динаміці поширення в цієї верстви селян житлових будівель із двома опалюваними приміщеннями, які розташовувалися симетрично по обидва боки сіней або одне за одним перед ними [5, с. 75–80]. За спорудою із симетричним розміщенням закріпився поняттєвий маркер «хата на два канцы». Змінювалися також уявлення про характер внутрішнього планування житла. Вони неоднаково проявлялись у різних етноконтактних регіонах. На Гродненщині і Брестщині, як і в сусідніх областях України та Польщі, це виявилось у виділенні зони для приготування їжі в самостійне приміщення – «кухню» [15, с. 120; 17, м. 112–115]. Інтенсивні контакти з росіянами вплинули на етнокультурні стереотипи білорусів, які стосувалися деяких архітектурних особливостей будівель у системі життєзабезпечення. Вони привели до поширення в сільському середовищі північно-східного регіону Білорусі парової лазні і житла з дерев'яною підлогою [5, с. 36–38, 90–92].

На час остаточного занепаду індивідуального укладу життя сільського населення в 30-х рр. XX ст. в екосистемі східнослов'янських народів давно сформувались основні ареали двох різних концептуальних уявлень про особливості архітектури селянського житла в місцевих природних ландшафтах. У розумінні жителів Білорусі, лісової і лісостепової смуги України це була порівняно невисока будівля з глиняною або земляною підлогою без суцільного фундаменту під основою стін, що опиралися безпосередньо на ґрунт, каміння чи дерев'яні колодки.

На етнокультурні стереотипи про характер її екстер'єру в регіональних екосистемах помітно вплинуло середовище проживання. У лісовій зоні вони (стереотипи) були пов'язані з рубленим із колод відносно високим житлом. У лісостеповій смузі їх співвідносили з каркасною будівлею з плетеними або дерев'яними стінами, покритими глиняною обмазкою [15, с. 121, 122].

Уявлення, відносно пристосування селянського житла до більш суворих кліматичних умов лісової зони Східної Європи сформувались у слов'ян в екосистемі росіян. В етнічній свідомості вони були тут пов'язані з рубленою, більшою за своїми розмірами, ніж у західних сусідів, будівлею з дерев'яною підлогою на низькій, середній або високій підкліті [15, с. 228].

У тих же ареалах, що й етнокультурні стереотипи, у східних слов'ян співвідносилися відповідним чином два різні, за своїм походженням, поняттєві маркери житла – «хата» і «изба». Термін «хата» поширений також у прикордонних зонах розселення росіян, поляків і словаків із білорусами й українцями [11, с. 418, 419; 15, с. 235]. При цьому на території Польщі його вживали паралельно в тому ж значенні, що й західнослов'янський маркер селянського житла «chałupa».

Лінгвістичні, археологічні та історичні дані свідчать про те, що ядро ареалу терміна «хата» формувалося в лісостеповій смузі України [11, с. 419, 420]. У східнослов'янській лексиці цей термін має скіфо-сарматські витоки. У результаті міграції звідси в північному напрямку на територію сучасної Білорусі в VI – VIII ст. груп слов'ян термін «хата» поширився в лісовій зоні Східної Європи. Варто відзначити, що в цій екосистемі не тільки в близькоспоріднених слов'янських народів, але й у їхніх прибалтійських сусідів спостережено відмінності в поняттєвих маркерах селянського житла. Так, у латишів його позначали терміном «istaba» («istuba»), запозиченим від давньоруського «истъба» (изба), а у литовців – «nãmas».

Зауважимо, що в XX ст. термін «изба» жителі Прип'ятського Полісся іноді вживали в значенні «маленька житлова будівля» [8, с. 211]. На відміну від нього слово «халупа», запозичене з польської мови, широко закріпилося в Білорусі. Однак у суспільній свідомості населення воно асоціюється тільки з поганою дерев'яною будівлею, хижкою бідняка. Як поняттєві маркери облаштованого селянського житла, порівняно з традиційною хатою, стали вживати лексеми «будынак» і «дом».

Підсобні будівлі відігравали важливу роль у системі життєзабезпечення сільського населення Білорусі, у якого традиційним типом господарської діяльності завжди було землеробство в поєднанні з тваринництвом. Їхня початкова поява й поширення були пов'язані з певним рівнем розвитку сільського господарства, особливо з інтенсивністю вирощування зернових культур. Тому в суспільній свідомості завдання надійного збереження продукції землеробства прирівнювалося за своєю значущістю до збирання нового врожаю. Не випадково підсобні приміщення призначалися перш за все для зберігання продуктів харчування рослинного походження. У місцевому культурному ландшафті вони були представлені спорудами наземного і підземного типів, що їх включали до складу житла або розташовували окремо. В екосистемі білорусів їх будували залежно від функціональної специфіки у вигляді холодних і опалюваних під час морозів будівель.

Домашня комора для зерна, борошна, а також продуктів тваринного походження й цінних предметів побуту не мала опалення, тому що цього не потребували умови їх зберігання. Селяни розміщували її в сінях дво- і трикамерної хати, об'єднували у вигляді тристіну в один

архітектурний комплекс із житлом. Виділення порівняно невеликого за розмірами приміщення для зберігання запасів продуктів харчування всередині сіней було первинною масовою формою адаптації його до системи життєзабезпечення в умовах малоземелля і невисокої врожайності зернових культур. Так само архітектурний зв'язок із житлом через сіни аналогічної за своєю функціональною специфікою зрубної великої будівлі свідчить не тільки про практичність і матеріальну економічність цієї форми адаптації, але й указує на те, що етнокультурні уявлення про таке місцерозташування складського приміщення формувалися в природній зоні з обмеженими лісовими ресурсами і малою доступністю їх для основної маси населення. Це підтверджує повсюдне поширення приміщення домашнього типу для зберігання зерна і борошна в ареалі, який охоплював Південну Білорусь, Північну Україну і майже всю Східну Польщу [8, к. 22; 15, с. 120; 17, м. 88–96].

Однаковим тут у селянському середовищі був поняттєвий маркер такої комори – «камора» («каморка»). У білоруській і українській частинах цього ареалу траплялися також лексеми «клець» і «кліть». У слов'янську термінологію термін «камора» (комора) запозичений із грецької мови. В історичних джерелах XVI – XVIII ст. його помічаємо в описах феодальних володінь переважно південно-західних районів Білорусі. Через його універсальність з метою уточнення змісту маркер «камора» супроводжувався пояснювальними словами. Він вказував на підсобне приміщення, зазвичай у складі житла або господарської будівлі, – «комора для схованья», «коморка малая для хованья речей кухенных», «коморка для жорнов», «коморка замчистая», «komor dwie dla chowania zboża», «истобка с коморкою», «изба с сеньми, с коморою» [1, с. 202, 228, 230, 249, 263, 298, 576]. У рідкісних випадках деякі терміносполуки, наприклад «комора млечна з сенею», стосуються самостійної будівлі в господарській зоні двору феодалів [1, с. 267, 568].

Поширеним типом холодної складської споруди в східних слов'ян і сусідніх народів була надвірна будівля для зберігання зерна, борошна, а також продуктів тваринного походження і цінних предметів домашнього вжитку. Її широка затребуваність у системі життєзабезпечення була пов'язана з однаковим типом господарської діяльності населення в сільських ландшафтах Східної і Центральної Європи. Схожим і однорідним у різних етносоціальних груп тут було також концептуальне розуміння принципів адаптації цієї споруди до природного середовища. Причому за своїм характером у населення на території Білорусі, суміжних регіонів Польщі й Прибалтики воно відрізнялося від етнокультурних стереотипів, пов'язаних з архітектурою селянського житла.

У сільському дворі будівлю для зерна розміщували зазвичай окремо від хати, що давало можливість врятувати його пожежі. Водночас її ставили так, щоб вона була доступна для огляду через вікно житла. З метою захисту від повеней і сирості зруб підіймали над землею і встановлювали на дубові, соснові чи кам'яні опори. Усередині на рівні другого-третього вінців настилали товсту дерев'яну підлогу, усі стики в якій замазували глиною. Назовні вздовж стіни з дверним отвором робили «прыклетнік» – дах на стовпах, який виносили вперед, а трохи нижче від порогу перед входом настилали поміст із товстих дошок. Така архітектурна конструкція оберігала фасад від атмосферних опадів і давала змогу без зайвих фізичних затрат перекидати важкі мішки із зерном і борошном з воза прямо до дверей. Глибоке розуміння значення цієї будівлі для системи життєзабезпечення відбилося також у дрібній, на перший погляд, але водночас дуже важливій деталі її адаптації до природного середовища. Майже повсюди на території Білорусі для того, щоб уберегти хлібні запаси від знищення гризунами, вирізали нижній куток дверей полотна для вільного доступу в зерносховище домашньої кішки.

Аналогічним або дуже близьким у своїй основі був архітектурний принцип будування споруд такого типу також у господарському середовищі поміщицьких маєтків і фільварків. Відмінності спостережено тільки в їхніх габаритах і нерідко в кількості ярусів усередині складського приміщення. Однією з характерних особливостей у Надніманні й західних районах Центральної Білорусі було те, що в системі забудови селянського і поміщицького двору його часто розміщали над погребом.

Тип такої складської споруди мав декілька поняттєвих маркерів. Найбільш поширеною була лексема «клець», що своїм корінням сягає старослов'янського «клетъ». На неї часто натрапляємо в старобілоруських історичних джерелах XVI–XVIII ст., спочатку кириличного, а потім і латинського письма. Цей маркер нерідко супроводжується поясненнями. За їхньою допомогою відображалися ті або інші архітектурні типові риси будівлі – «клет высокая на подклете», «клеть на столпах» («na słupach»), «на подрубе» [1, с. 259, 371, 411].

У господарському середовищі кожного феодального помістя й фільварку часто розташовувалися декілька подібних споруд, які відрізнялися своєю споживацькою специфікою. Тому в інвентарях володінь привілейованого стану їхні позначення диференціювалися через додавання до маркера доповнення або уточнення. Такі терміносполуки мали однозначну семантику – «клетки на пашню» (для насіннєвого зерна), «клетка невеликая для схованья мук», «клеть для зсыпованья збожя», «клеть для речи стравных», «клеточка малая, в которой ховают речи стаенные», «клетка для мекин» тощо. [1, с. 356, 361, 508, 511].

У тому ж значенні, що і «клеть», вживано маркер «свирен», який має балтійські корені – від слова «svirnas». На нього натрапляємо переважно в поміщицьких маєтках центральних і західних районів Білорусі. Для цієї лексеми характерна така ж, як і для терміна «клеть», модель позначення точних понять. Це добре ілюструють вислови: «свирны два на засыпанье пашни», «свирен спижарный з мясными речьми», «свирен скарбный», «swironek dla chowania mołocznego» і т. д. [1, с. 356, 361, 436; 2, с. 240]. У писемних джерелах також трапляються маркери, що характеризують відносні розміри будівлі – «свиронек», «свиронек малый», «свирен великий», а також її архітек-

турні особливості – «на столбах» («на столпью»), «на подклете», «с кганком», «у котором двое схованье» тощо [1, с. 21, 157, 186, 200, 436, 494, 508, 608].

У східних районах Білорусі наприкінці XVII ст. на позначення поняття складської холодної будівлі для зерна і цінних предметів іноді вживали термін амбар – «амбаръ», «имбаръ», «инбаръ», «омбаръ», «онбар». У старобілоруську мову він увійшов у вигляді тюркського запозичення через російську мову. У поміщицьких маєтках цим терміном позначали великогабаритні споруди [4, с. 1]. Разом із тим в історичних джерелах пізнього феодального періоду немає відомостей про зв'язок маркера «амбар» із господарським середовищем селянського двору. Відомо, що на території сусідніх російських земель він побутував у нижчого стану в одиничних випадках у XVI ст. і трохи частіше – наступному столітті. Тут домінувало поняття «клеть» [6, с. 185–189].

У поміщицьких маєтках XVI–XVIII ст. холодні будівлі для зберігання зерна й продуктів тваринного походження, предметів домашнього вжитку іноді мали також інші позначення. Так, у писемних джерелах кириличного і латинського письма відзначені «шпихлер» («spichlerz»), «шпихлерик» і «спижарня» («spiżarnia»), «спижаренка», «lamus» [1, с. 267, 361, 390, 554, 567; 4, с. 5, 34, 345]. Ці терміни запозичені в старобілоруську мову через польську зі старонімецької мови. Деякі з них вживалися синонімічно – «свиронек или шпихлерик» [1, с. 390].

Усі історичні маркери холодних будівель і приміщень для зберігання продуктів харчування й цінних предметів, за невеликим винятком, були в обігу на території Білорусі наприкінці XIX – у першій половині XX ст. Найбільш поширені були «клець», «свіран» («свіронак»), «амбар» і «камора» («каморка»). На півдні Брестщини зрідка трапляється похідне від «spichlerz» місцеве «шпіхер» («шпіхерык») [7, к. 239; 8, с. 244]. У східних районах досліджуваної території вживали також невідомі в писемних джерелах періоду пізнього феодалізму позначення «кладо ка» і «чулан». Аналогічні чи близькі за своєю семантикою з терміном «каморка», вони були запозичені з російської мови.

Жителі Гомельської області і східних районів Брестщини в ролі вторинного маркера «каморы» і «каморкі» вживали терміни «хіжа», «хіжка» і «хізок» [10, с. 32; 8, с. 242]. Вони мали регіональний характер і були поширені в східних слов'ян переважно в білорусько-українському етнокультурному ареалі, але траплялись і в деяких російських областях [8, к. № 2; 15, с. 120]. Ці маркери широко вживали в західнослов'янському і частково – у південнослов'янському культурних ареалах. Старослов'янський термін «хызъ» («хызина») лінгвісти зараховують до числа найдавніших запозичень із германської лексики: від «hūsa» («hūza») – дім.

В етнічній свідомості східних слов'ян лексеми «хіжа» («хіжка») і «хізок» позначали два поняття: житло і комора для зерна. У першому разі йшлося про літнє спальне приміщення, функцію якого виконувала «комора» («клець», «амбар»). Тут нерідко спали дівчата на виданні, окремо жила в теплу пору року шлюбна пара, проводили першу ніч після весілля молодята. У жителів білоруського Прип'ятського Полісся лексема «хіжа» («хіжка») мала також зневажливе значення, яке стосувалося вбогої хати, халупи бідняка. Аналогічну семантику цей маркер реалізував в Україні, Південній Росії і Польщі. Разом із тим у деяких місцевостях у східних слов'ян у нього не завжди простежувався семантичний зв'язок із житловим, у тому числі літнім, приміщенням. У такому разі термін «хіжка» мав тільки одне значення – комора в сінях хати.

Дослідження маркерів холодних споруд для зберігання зерна, борошна, продуктів тваринного походження і предметів домашнього вжитку показує, що традиційно для позначення цього поняття населення Білорусі вживало терміни «клець», «свіран», «камора» («каморка») і «амбар». Вони належать до трьох різних етнокультурних пластів – старослов'янського, балтійського і тюркського.

Старослов'янський пласт репрезентують маркери «клець» і «камора». У кінці XIX – першій половині XX ст. ареал лексеми «клець» майже повністю покривав досліджувану територію, за винятком невеликої зони на заході центральної смуги Білорусі – Наднімання [7, к. № 239]. У південних сусідніх районах заходу Брестської області вона відзначена спорадично. У них масового поширення набув маркер «камора» («каморка»). Його ареал простягався на схід і займав південну смугу Білорусі [8, к. № 22]. Тут містилася область змішаного обігу маркерів «клець» і «камора», що стосувалися як одного, так і різних типів складської будівлі для зерна й борошна.

Вільну від старослов'янського пласта зону в Наднімані й суміжних районах займав термін балтійського походження «свіран». Паралельно з іншими лексемами він функціонував на значній частині території Білорусі. До спільного з ним ареалу не входила тільки Наддніпрянщина разом зі східними районами Наддвіння. Тут виникла найбільш обширна й компактна зона міксації маркера тюркського походження «амбар» («анбар») із «клець».

Старослов'янський етнокультурний пласт почав формуватися на білоруських землях першим. У східних слов'ян термін «*кліть*» генетично був пов'язаний із технікою зрубного будівництва. Він перейшов у господарську термінологію дреговичів, радимичів і кривичів, а пізніше – через давньоруську мову – до білоруської. Поширення маркера «камора» в південних районах Білорусі вказує на їхнє заселення невеликими групами його основних праносіїв – деревлян, волинян, бужан і мазовшан, – або на міграцію сюди їхніх нащадків. Підтвердженням цього є те, що ядро ареалу «камора» в значенні домашньої холодної будівлі для зберігання зерна розташовувалося в кінці XIX – першій половині XX ст. в Північній Україні та Південно-Східній Польщі [15, с. 120; 17, м. 86, 96].

Балтійський пласт маркера «свіран» охоплював не тільки західну частину білоруської ойкумени, але й сільські ландшафти сусідніх народів – Східну Литву і північний схід Білостоцького воєводства в Польщі, на території якої переважала запозичена зі старонімецької мови лексема «spichrz», «spichlerz» [7, к. № 239; 17, м. № 81]. Таким

чином, він займав широку зону в слов'яно-балтському культурному ареалі. Проте в ньому навіть у самій Литві поняття «свіран» не було основним. Тут майже дзеркального географічного відображення набув регіональний характер досліджуваної балтійської і старослов'янської термінології в Білорусі. Зокрема, у Західній Литві сформувалася зона будівлі для зберігання зерна, борошна та ін. з маркером «klėtis», похідним від слов'янського «клетъ». Вона була однорідною на півночі і півдні та змішаною з терміном «svirnas» у центрі [16]. Споріднений термін «klẽts», запозичений із давньоруської мови, з аналогічною семантикою вживали також латиші.

Тюркський маркер «амбар» набув поширення в кінці XVII ст., коли в населення Білорусі давно існували аналогічні позначення цього поняття. Його динаміка й подальше формування ядра ареалу є одним із результатів етнокультурної взаємодії білорусів із росіянами. У сусідніх областях Росії, як і на досліджуваній території, також існували зони мішаного вживання в тотжному значенні термінів «амбар» і «клеть» [12, с. 254, 255; 13, с. 287–289].

Принципово іншим був підхід до адаптації в сільських ландшафтах білорусів і сусідніх народів споруд для розміщення сезонних запасів овочів, картоплі та солінь. Він виникав із розуміння вимог щодо умов зберігання цих продуктів харчування в зимовий час. Етнокультурні стереотипи про характер архітектурного пристосування цієї споруди до умов її ефективного функціонування в системі життєзабезпечення сформувалися під впливом місцевих природних умов, передусім ґрунтово-кліматичних факторів. Тому на досліджуваній території виникли різні зони поширення підземних (які не промерзають) і опалюваних взимку наземних складських будівель для зберігання плодоовочевої продукції.

Підземні споруди розташовувалися переважно в східному, західному і південному ареалах Білорусі та в суміжних регіонах України, Росії та Польщі [8, к. № 25; 10, с. 27; 15, с. 120; 18, м. 178–181]. З ними мішано на Поліссі, а в північних і центральних районах окремо були поширені наземні будівлі, що обігрівалися під час морозів пічкою-кам'янкою або гарячим вугіллям із домашньої печі. Принцип їхньої архітектурної адаптації був аналогічний, як і в холодного приміщення для зберігання зерна – у складі житла і самостійно від нього.

В описах поміщицьких маєтків вони позначалися декількома поняттєвими маркерами. Найчастіше в другій половині XVI – XVII ст. вживали терміни «истобка», «издопъка», «издепка» [1, с. 77, 203, 281]. Іноді їх супроводжували уточненням «варивная» або доповненням «для варива» [1, с. 277, 409, 508, 607]. В одиничних випадках функціонували терміносполуки «гридня на вариво», «изба немалая, где ховати вариво», «komora dla chowania warzywa» [1, с. 356, 415, 567]. У середині XVIII ст. став використовуватися новий маркер – «warzywnia» («вары ня») [2, с. 496; 4, с. 6, 7, 25, 177, 194, 347].

У кінці XIX – у першій половині XX ст. в культурному ландшафті Білорусі були наявні три поняття селянської будівлі для зберігання овочів і картоплі – «стопка» («істопка», «сцёпка», «стобка»), «вары ня» і «камора» («каморка»). Їхні ареали охоплювали здебільшого північну, центральну і південно-східну частину Білорусі, що було зумовлено локальним поширенням цієї споруди в традиційній матеріальній культурі сільського населення [7, к. № 240].

Термін «стопка» («істопка», «стобка», «сцёпка») своїм корінням через старобілоруську мову сягає давньоруського «истобъка», похідного від «истъба». У мікросередовищі селянського двору він мав тільки одне значення – складського приміщення для овочів. Тому, на відміну від старобілоруського маркера «истобка» з подвійним значенням у маєтках і фільварках, він не супроводжувався пояснювальними словами. Аналогічна семантика відзначена в терміні «стебка» на території Волинського і Київського Полісся [15, с. 120]. Споріднені позначення аналогічної складської будівлі «истёбка», «истобка», «истопка» були поширені в сусідніх із Білоруссю областях північно-західної Росії.

Поняттєвий маркер «вары ня» входив у єдиний змішаний із терміном «стопка» ареал із деяким переважанням у його західній частині. Він означав приміщення для «варыва», тобто овочів. Цей маркер був запозичений селянами з господарської термінології, вживаної у фільварках і маєтках. Він має білоруське походження і не відзначений у сусідніх народів. Його місцевий характер чітко проступає на фоні еволюції поняття «истобка – истобка варивная (для варива)».

У Надніманні і порубіжній із ним смузі функціонував вербальний маркер «камора» («каморка»). Його ареал охоплював північну сусідню частину Білостоцького воєводства в Польщі і простягався на північ у Литву [17, м. 96]. У литовській лексиці «kamara» – запозичення із старобілоруської або старопольської мови [19, S. 391].

Підземне складське приміщення, що не промерзає, споруджували як окремо, так і під підлогою житла. На відкритому ландшафті воно розташовувалося на підвищеному і рівнинному рельєфі місцевості там, де дощові й талі води його не підтоплювали. Підземний простір перекривали стелею із дощок або жердин, утеплювали кострицею, мохом і засипали землею, залишаючи отвір із кришкою для спускання вниз. Зверху ставили рублений із колод зруб із дахом і дверима – низьку «будку» («пограбню») або високий «будан». У західних районах Білорусі незалежно від місця розташування будівлі під домом чи окремо виводили від самого дна її під гострим кутом на поверхню двору прохід зі східцями – «шыю». Зверху над проходом встановлювали «будку» з дверима.

У поміщицьких маєтках у XVI – XVIII ст. функціонували такі поняттєві маркери підземних складських приміщень для овочів, солінь і напоїв, як «пивница», «погреб» і «склеп» [1, с. 21, 201, 230; 4, с. 166]. У мікросередовищі селянського обійстя наприкінці XIX – у першій половині XX ст. їх перелік був ширшим [8, к. № 25; 10, с. 8, 20, 27, 32, 35, 40, 43]. На заході Білорусі в Надніманні вживали термін «склеп», а на сході, у Наддніпрянщині, – «пограб». Обидва маркери мали мішаний обіг на Поліссі, на заході Мінської і сході Гродненської областей. Окрім того, на півдні Брестщини і в Гомельській області вживали термін «лёх», похідний

від давньогерманського «loch» (погріб). Сільське населення, що проживало в зоні білорусько-польського порубіжжя на Гродненщині, зрідка вживало загальнопоширену в Польщі лексему «piwnica».

Ці маркери здебільшого не були пов'язані з місцем розташування споруд – у довколишній місцевості або під підлогою житла. Тільки на сході Білорусі домашнє сховище картоплі, на відміну від надвірної форми, позначали лексеми «ямка» і «падполле». Поняттєві маркери підземних складських споруд для зберігання плодоовочевої продукції мали в Східній Європі свої ареали. Так, за межами Білорусі в зону поширення терміна «sklep» входили сусідні з досліджуваною територією північні й більш віддалені центральні та західні райони Польщі [18, м. № 181, 182]. Ареал терміна «лёх» охоплював частину України, суміжні з нею передгірські райони південно-східної Польщі й продовжувався в Словаччину та Моравію [19, с. 318]. Споріднена східнобілоруським номеном лексема «погребица» відзначена в росіян.

Аналіз етнокультурних стереотипів, пов'язаних із архітектурно-функціональною адаптацією споруд у сільських ландшафтах, свідчить про різне розуміння її в XVI–XVIII ст. етносоціальними групами населення Білорусі. Найбільш разюче це проявлялось у характері й структурі житла, диференціації та спеціалізації підсобних приміщень привілейованого й нижчого станів. У поняттєвих маркерах відбивався статус житла, правове, соціальне й майнове становище населення. Аналогічну картину спостерігаємо і в сусідніх народів [6, с. 185–200, 245–275].

Значно ближчим суспільству було розуміння характеру складських приміщень. Відмінності стосувалися насамперед їхніх специфічних функцій. Вони були зумовлені особливостями розвитку матеріальної культури в різних етносоціальних груп. Широка мережа однотипних складських споруд, яка виникла в маєтках і фільварках Білорусі, спричинила деталізацію їхніх позначень. Щоб уникнути полісемантичності, до маркерів «клеть», «свирен», «комора» і «истобка» додавали уточнення і доповнення, створюючи, таким чином, нові поняття. У контексті цього процесу виникла лексема «варивня».

У період пізнього феодалізму в культурних ландшафтах Східної Європи функціонували різноманітні поняттєві маркери житлових і підсобних будівель. Вони мали регіональне поширення. Так, спільними для східних слов'ян, з-поміж основних із них, були «изба», «светлица», «клеть», «сени». На території Білорусі та України вживали також лексеми «дом», «домок», «истобка», «комора», «кухня», «пекарня», «шпихлер», «пивница», а в Росії – «горница», «комната», «задец», «мост», «чулан», «поварня» [6, с. 185, 266–274]. Натомість у Білорусі функціонували невідомі на південь і схід від неї терміни «рум», «челядня», «свирен», «склеп», «коморка потребная», «варивня», «истобка варивная», «примен».

Дослідження характеру архітектурно-функціональної адаптації селянських житлових будівель показує, що відмінності в ньому в білорусів і українців, з одного боку, і росіян, з другого, були тільки зовнішнім проявом. Вони випливали не з особливостей будівельних знань і навичок, а зі сфери концептуального розуміння архітектури зрубного житла в місцевому природному ландшафті. Про це свідчить характер дерев'яних споруд вищого стану Білорусі й України, частину яких у період пізнього феодалізму місцеві майстри будували в сільському середовищі на підкліті, згідно з традиціями російського зодчества. У XIX – на початку XX ст. на досліджуваній території аналогічну або дуже близьку конструкцію селяни масово використовували при будівництві надвірної кліті з дерев'яною підлогою для зберігання хлібних злаків, на відміну від архітектури житла.

На основі спільного типу господарської діяльності (землеробство в поєднанні з тваринництвом) у білорусів і сусідніх народів сформувались однорідні етнокультурні стереотипи про структуру і функціональну специфіку підсобних будівель у системі життєзабезпечення. Водночас деякі особливості регіональних екосистем зумовили різне розуміння форм архітектурної адаптації складських приміщень.

У культурних ландшафтах виникли зони, у яких паралельно функціонували два, а іноді й більше, поняттєві маркери відносно однієї і тієї ж будівлі – «клець і камора», «клець і амбар», «клець і свіран», «камора, хіжа і клець», «вары ня і стопка», «пограб і склеп», «пограб, склеп і лёх». Вони формувалися переважно в місцях перетину однорідних ареалів, але також траплялися в них і у вигляді осередкових вкраплень. Іноді ідентичні маркери («камора», «каморка») мали в різних ареалах на одній етнічній території і за її межами неоднаковий поняттєвий смисл.

Ареальні особливості етнокультурних стереотипів і поняттєвих маркерів архітектурно-функціональної адаптації житлових і підсобних будівель дають змогу визначити в межах культурного ландшафту Білорусі декілька найактивніших етноконтактних зон. На північному заході в Надніманні та басейні р. Вілії сформувалася зона слов'яно-балтської, на південному заході – білорусько-українсько-польської, на Прип'ятському Поліссі – білорусько-української і на північному сході – білорусько-російської етнокультурної взаємодії.

Література

1. Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних Актов (АВАК) / Вильна, 1865–1915. – ТТ. 1–39. – Т. XIV. – Инвентари имений XVI столетия. – 1887. – XXIV, 702 с.
2. АВАК. – Т. XXV. – Инвентари и разграничительные акты. – 1898. – XXXII, 614 с.
3. АВАК. – Т. XXXV. – Инвентари староств, имений, фольварков и деревень за вторую половину XVIII века (1751–1789). – 1910. – XXXII, 624 с., XXV, 595 с.
4. АВАК. – Т. XXXVIII. – Инвентари староств, имений, фольварков и

деревень XVIII в. (1720–1798). – 1914. – IX.

5. Беларускае народнае жыллё / В. Бандарчык (рэд.) – 1973. – 128 с.
6. Древнее жилище народов Восточной Европы / М. Рабинович (отв. ред). – М., 1975.
7. Дыялекталагічны атлас беларускай мовы / Пад рэд. Р. Аванесава, К. Крапівы і Ю. Мацкевіч. – Мінск, 1963.
8. Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. Атлас. Сло нік / Г. Вештарт [і ін.]. – Мінск, 2008.
9. Локотко А. Историко-культурные ландшафты Беларуси / А. Локотко. – Минск, 2006.
10. *Милюченков С.* Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – Минск, 2009.
11. *Милюченков С.* Этнолингвистические традиции и особенности названий жилища населения Беларуси. // Пытанні мастацтвазна ства, этналогіі і фалькларыстыкі / А. Лакотка (навук. рэд.). – Мінск, 2009. – Вып. 6. – С. 411–426.
12. Словарь русских народных говоров. – Вып. 1 / Сост. Ф. Филин. – М., 1965.
13. Там же. – Вып. 13 / Редкол.: Ф. Филин (гл. ред) [и др.]. – Ленинград, 1977. – 359 с.
14. Сло нік беларускіх гаворак па ночна-заходняй Беларусі і яе паграніччa: у 5 т. / Рэдкал.: Ю. Мацкевіч (рэд.) [і ін.] – Мінск, 1979–1986; Т. 4. – 1984. – 616 с.
15. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Ю. Бромлей (гл. ред.) [и др.]. – М., 1987. – 558 с.
16. Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. – Vilnius., 2002. – 1 d.
17. Polski atlas etnograficzny: w VI z. / Komis. dla spraw Polsk. Atl. Etnograv.: K. Moszyński (Przewod. – presid.) [i in.]; J. Gajek (red. – edit.). – Warszawa, 1964–1981. – VI z.: Z. II. – 1965. – M. 58 – 129.
18. Там само. – Z. III. – 1968. – M. 130–190.
19. *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka Polskiego / F. Sławski. – Kraków., 1964. – Z. 4. – S. 337–448.

Особливості традиційного виховання в сім'ях білоруських селян XIX–XX століття

Любов Ракова

In the article within the limits of the systemic-functional approach the major features of family education traditions family of Byelorussians in XIXth –XXth centuries are considered; education and socialisation problems; mechanisms of transmission of cultural values of a family to the following generations; the role of labour activity as basic tradition of education of children at Byelorussians is analyzed.

У артыкуле   рамках сістэмна-функцыянальнага падыходу разглядаюцца найбольш важныя асаблівасці традыцый сямейнага выхавання беларуса у XIX—XX ст.; праблемы выхавання і сацыялізацыі; механізмы трансмісіі культурных кашто насцей сям'і наступным пакаленням; аналізуецца роля працо най дзейнасці як важнейшай традыцыі выхавання дзяцей у беларуса .

Кожний народ має свої традиції, які в тій чи іншій мірі збереженості передає нащадкам. Найважливіші з них – виховні традиції як ядро, стрижень національної культури загалом. Білоруси протягом століть випрацювали оптимальну систему виховання й навчання дітей, підлітків, молоді, яка повинна була передавати життєво необхідні навички, уміння, знання про природу й соціальні зв'язки в громаді. Їх необхідно транслювати всіма засобами: через сім'ю, літературу, школу й позашкільні та культурні установи, радіо, телебачення – для вирішення головного завдання – виховання морально-досконалого, розумного, фізично загартованого громадянина. Селянство як група – основа нації, а селянська сім'я з її функціями: репродуктивною, виховною, господарсько-побутовою, соціально-статусною, економічною, рекреаційною, емоційною – охоронець найкращих національних традицій виховання. Проте частка сільських сімей щодо загальної кількості населення неухильно зменшувалася – з 86,5 % наприкінці XIX ст. (1896–1897 рр.) до 28 % на початку XX ст. (2005 р.) [27, с. 61]. Разом із руйнацією традиційного способу життя селянина відбувалася й руйнація традицій.

Динамічні процеси, що відбуваються сьогодні в суспільстві, зумовили зміни традиційних базових цінностей сім'ї, норм і правил, які відповідно викликали оновлення соціокультурного досвіду, хоча й не завжди позитивного характеру. Сім'я, у тому числі й сільська, поступово втрачає статус основного інституту соціалізації дітей, посилюється вплив молодіжної субкультури та засобів масової інформації, які нав'язують їй не найкращі зразки суспільної поведінки. Нинішнє білоруське суспільство потребує системних змін у вихованні й соціалізації, але в підґрунтя таких змін потрібно закласти характерні особливості етнічної культури. Відсутність цілісного історичного аналізу процесу виховання та соціалізації дітей, теоретичного осмислення й обґрунтування еволюційних змін, що відбулися в сімейних традиціях селянської сім'ї протягом двох століть, актуалізує дане дослідження.

Наукові публікації XIX – першої половини XX ст. (М. Довнар-Запольський, М. Никифоровський, Е. Романов, П. Шейн, М. Федаровський, Ю. Крачковський, П. Шпілевський, М. Касперович та ін.), які містять дослідження про дитячий вік білорусів, функції і становість окремих вікових груп у традиційній сім'ї та громаді, заняття, ігри (забави), долучення до роботи, свята й обряди, ґрунтуються на етнопедагогічному підході; вони нечисленні, здебільшого описового характеру та свідчать про вузькопедагогічний погляд на проблему. Окрім того, у працях означеного періоду недостатньо уваги приділено статевовіковій проблематиці, ролі сім'ї та роду у вихованні й соціалізації дітей тощо.

Важливий внесок у дослідження особливостей традиційного виховання дітей білоруського села зробив дореволюційний педагог, етнограф і фольклорист А. Богданович, висунувши ідею застосування народної педагогіки в цьому процесі. Збираючи етнографічний і фольклорний матеріали в різних регіонах Білорусі, систематизуючи знання, спостерігаючи за життям селян, науковець виокремив щодо обговорюваного питання важливі принципи: природоздатність, виховання роботою і в роботі, пріоритет сімейного виховання перед громадським, врахувавши вікові особливості дітей [14; 15]. Він дійшов висновку, що народні виховні традиції мають глибоке коріння – чітке розуміння народом необхідності виховання відповідно до своїх ідеалів. Сімейне виховання усвідомлювалось як цілеспрямований вплив на розумові, моральні, фізичні сили й спрямування здібностей дитини, адже воно впливає й на все подальше життя людини. Тому батьки відповідали за вчинки й поведінку своїх нащадків. Ці постулати і сьогодні актуальні.

У працях А. Богдановича важливе місце відведено залученню дітей до праці, вихованню працьовитості як основної доброчинності. Ця ідея закладена в підґрунтя системи народного виховання і має прагматичну спря-

мованість. Науковець звернув увагу і на виховний потенціал фольклору, де зафіксовано історико-педагогічний досвід народу. На думку педагога, цей досвід необхідно використовувати як джерело вивчення традицій сімейного виховання білорусів. Одне з найважливіших теоретико-методологічних положень А. Богдановича – взаємодія та взаємозбагачення народної і наукової думки для вдосконалення виховного процесу, збереження й розвиток етнічної культури. Незважаючи на певні недоліки, праці дореволюційних дослідників і нині мають неабияку цінність. Аналітичний огляд літератури засвідчив, що для вивчення традицій сімейного виховання в другій половині XIX ст. вже був базис; до наукового обігу введено численні емпіричні дані. Без цих досліджень здійснити реконструкцію сімейних виховних традицій білорусів XIX ст. було б неможливо.

У 1990-і роки педагоги разом із психологами, соціологами, медиками провели комплексне вивчення проблем сімейного виховання, виховання дітей у дошкільних і шкільних закладах, що мало й прикладне значення. Дослідження з народної педагогіки проводили С. Снапковська, І. Калачова [19], В. Балбас [16], В. Чечат та ін. Більша частина цих праць мала практичне спрямування і призначалася не лише батькам, але й викладачам, вихователям, соціальним педагогам шкіл тощо. У коло зацікавлень фахівців увійшли також морально-виховний потенціал народної педагогіки, роль етнопедагогіки в системі педагогічної культури, вплив на сімейне виховання зовнішніх і внутрішніх факторів, питання послуговування традиціями народної педагогіки в сучасному вихованні тощо. За І. Коном, «історія дитинства, як і його етнографія, не може існувати поза широким соціокультурним контекстом; враховує еволюцію засобів виробництва, статевовікової стратифікації, типів сім'ї, системи споріднених, сусідських та інших міжособових відносин, а також ціннісних орієнтацій культури» [20, с. 54].

В етнографічному вивченні традицій виховання важливе значення мають праці Т. Кухаронок [22; 23], Г. Курилович [21], І. Чаквіна [28]. Ґрунтуючись на достовірних джерелах (архівні, наративні, соціологічні), вони чимало уваги приділили темі еволюції сім'ї, аналізу значного фактичного матеріалу про селянський побут, статусні гендерні ролі, свята й обряди. У їхніх працях акцентовано увагу на традиційності селян у всьому: в одязі, харчуванні, землеробських заняттях тощо.

Результатом роботи над розділами державної теми «Традиційні форми побуту і матеріальної культури білоруського етносу», яка виконана у відділі етнології ІМЕФ НАН Білорусі (1999–2000), є монографія «Еволюція традицій сімейного виховання білорусів у XIX–XX ст.», розділ «Традиції виховання» у п'ятому томі багатотомного видання «Білоруси», а також понад 30 публікацій у різних виданнях.

Сім'я білорусів як інститут виховання і соціалізації.

У будь-якій громаді сім'я функціонує як інститут відтворення людини, її виховання й соціалізації в культурі етносу. При цьому сім'я є інститутом, де формується перший і найцінніший досвід, де діти набувають важливих трудових навичок, засвоюють основні норми та правила поведінки. Селянська сім'я в традиційному білоруському суспільстві становила соціальний інститут з упорядкованим механізмом внутрішньосімейних відносин, із чітко фіксованими обов'язками кожного її члена відповідно до статевовікових розподілів праці. Джерелом духовно-морального виховання були молитви, відвідування церкви або костьолу, іконошанування. Господарем, главою сім'ї вважали батька. Сім'я для дітей – природний осередок проживання та виховання, яке уособлюють батьки, рідні. Для успішного виконання традиційною сім'єю своєї важливої функції, яка була основою добробуту, потрібна була значна кількість дітей, що стимулювало народження в пореформений період великої кількості дітей.

Під час виховного процесу, а також під впливом культурного осередку цілеспрямовано передавали народні культурні цінності. На думку Г. Волкова, спадкоємність поколінь забезпечується передусім вихованням у сімейних традиціях, які характеризуються стійкими стереотипами поведінки, однаковим образом мислення [17, с. 179–185]. При цьому стрижневим компонентом системи виховання дослідник уважає працю [17, с. 205, 209].

У традиційній сім'ї наслідування та спадкоємність цінностей культури здійснювалися за допомогою закріплення у свідомості інформації про норми людської поведінки на основі конкретного прикладу – традиції, тобто збереженні, оновленні й передачі з покоління в покоління відібраних громадською думкою зразків культури і насамперед випробуваних способів діяльності, поведінки. Дітей у сім'ї з наймолодшого віку долучалися до традицій протягом багатьох століть. Найбільш стійкі й досконалі національні традиції дійшли до нашого часу і мають велике виховне значення. Це традиції працелюбства, колективізму, взаємопідтримки й взаємодопомоги, духовно-морального виховання, моральної поведінки дітей і молоді, слухняності, поваги до батьків і старших узагалі, поваги до традицій предків, знання свояків і членів роду. Сімейні традиції виховання включають звичаї, духовні цінності, норми і правила поведінки, усталені в сім'ї методи та способи виховання, які транслюються кожному новому поколінню. Велику роль у цьому відведено сімейно-побутовим звичаям, святам і обрядам, які регулюють життя окремої сім'ї, маркують найважливіші події сім'ї загалом і кожного її члена зокрема.

Кожне нове покоління не випрацьовує і не може випрацювати заново всієї сукупності ціннісних уявлень, необхідних для нормального функціонування суспільства. Тому воно використовує набір акумульованих цінностей попереднього покоління, з яких і формує свою своєрідну систему цінностей. Найбільш стабільні етнічні цінності, які завдяки процесу трансляції набувають властивостей нормативного впливу на особу через виховання, звичаї, обряди тощо. Сільська сім'я залучає дитину до духовного досвіду білорусів: виховує чуйність до близьких, зберігає і передає рідну мову,

культурну спадщину народу, формує національну свідомість та самоідентифікацію, принципи етичного поводження тощо. Спадкоємність цінностей, які накопичені попередніми поколіннями, відбувається в ході соціалізації. Головна ідея наукового дослідження полягає в тому, що створення й нормальне функціонування повноцінних національних систем виховання можливе лише на основі наукової концепції збереження та використання всього комплексу народних виховних традицій, які є здобутком не лише національної білоруської, але й загальнолюдської культури.

Найбільш активно й успішно функцію виховання та соціалізації дітей, починаючи з раннього віку, здійснювала традиційна сільська сім'я, що проіснувала до 1920-х років. Вона була господарською одиницею, де потреба трудового внеску кожного члена в скарбницю сім'ї досить велика. Батьки в такій сім'ї, яка була окремою соціальною спільністю, орієнтували дітей на колективну діяльність, співпрацю, взаємовиручку в сім'ї та індивідуальні соціальні досягнення поза домом, і це зумовлювало спрямованість її виховних традицій. У першому випадку намагання батьків спрямовані на єднання сім'ї як колективу, у другому – проглядається орієнтація на індивідуальність. Успішність соціалізації дітей пов'язана зі здатністю батьків урівноважувати обидва напрями сімейної стратегії, які відігравали важливу роль у житті людини. У сім'ї була і залишається гендерна спадкоємність зразків поведінки та ролей, які транслювалися від батька – синові, а від матері – дочці.

Соціалізація – загальний процес засвоювання соціальних ролей через взаємини між людьми впродовж усього життя [24, с. 242]. Ефективність соціалізації, яка стає результатом виховання, безпосередньо пов'язана з методами виховання в сім'ї (підтримка, авторитет, влада, контроль, співробітництво та ін.), з урахуванням психологічних особливостей дитини, факторів росту, статі, а також структури сім'ї (велика патріархальна, нуклеарна, неповна, розширена тощо), з наявністю біологічних батьків, зростанням членів сім'ї та ін. Впливають такі історичні й культурні фактори, як умови життя поколінь, етнічна та релігійна належність сім'ї. За різких відмінностей в умовах життя та відповідно в життєвому досвіді поколінь, зразків їхньої поведінки відбувається скорочення їхнього взаєморозуміння й послаблення інтерналізації сімейних цінностей. Етнічна й релігійна належність сім'ї впливає на соціалізацію дітей як культурний фактор, коли діти повинні узгоджувати культурологічні норми сім'ї з нормами соціального оточення, а батьки допомагають їм адаптуватися для комфортнішого входження в нього.

Роль факторів структури сім'ї помітна на прикладі великої патріархальної сім'ї, яка краще адаптує дітей до практично-орієнтованої діяльності («усі повинні працювати»). Наявність у сім'ях представників старшого покоління (дідусь, бабуся) компенсує здебільшого втрату батька чи матері та виконує замісну функцію. При цьому досягнення основної мети соціалізації – набування дитиною соціальної компетентності (навичок, ролей, моральної та фізичної зрілості, високого ступеня незалежності) – можливе при дотриманні принципів задоволення потреб самої дитини, потреб інших членів сім'ї як цілісної системи [18, с. 27].

Процес «розселянювання», який активізувався в кінці 1920-х років, сприяв процесу урбанізації, швидкому зменшенню кількості сільських сімей і збільшенню міських. Тільки за 30 років (1959–1989 рр.) у Білорусі частка сільських сімей зменшилася із 69 % до 36 %, а на 2005 рік їх залишилося лише 28 %. Відомо, що від стабільності й стійкості сім'ї, як найвпливовішого соціального інституту, залежить не тільки репродукція нових поколінь, відтворення та збереження культури, але й стабільність і стійкість розвитку самого суспільства.

Сім'я в будь-якому суспільстві – основний носій соціокультурних зразків (господарчих, морально-етичних та ін.), які накопичуються багатьма поколіннями, транслюються з покоління в покоління, виконуючи таким чином важливу роль щодо збереження цілісності соціальної системи. Культурні цінності у сфері побуту, які є основним зберігачем історичної пам'яті культури, менше піддаються змінам. Цінності побутової культури формуються та існують у межах сім'ї і найяскравіше проявляються в традиціях сімейного виховання. Сімейні традиції – основа становлення особистості дитини, формування її ціннісних орієнтирів і цілісної свідомості. У культурі білорусів побутували такі важливі традиції сімейного виховання, які дозволяли народу протягом століть зберігати культурні надбання й виховальні парадигми, що сприяють розвитку суспільства та тлі збереження національних традицій.

Традиційна (патріархальна) сільська сім'я, що проіснувала декілька століть і була найбільш архаїчним типом, спиралася у виховному процесі на звичаї і традиції родини, її традиційну культуру, мала численні апробовані часом способи та методи виховання. Прищеплюючи високі моральні якості, прийняті старшим поколінням, вона була опорою традиційної білоруської культури та цінностей. У традиційній сім'ї етнокультурний і соціальний досвід, сімейні традиції, обряди, звичаї, статевовікові ролі, стиль стосунків і поведінки засвоювалися цілеспрямовано, поступово й ефективно, починаючи з раннього дитинства. Норми, що формували традицію сімейного виховання традиційного суспільства, були обов'язковими («так треба», «так робили наші діди»). Вони характеризують аксіологічний спосіб передачі традиції від одного покоління до іншого.

Мета сімейного виховання – соціалізація молоді, вироблення навичок життя в суспільстві, які формувалися на основі народного уявлення про ідеального члена традиційної спільноти. Увесь уклад життя селянина сприяв вихованню дитини працею і в праці, виховував повагу до старших і турботливе ставлення до молодших. Найважливішими традиціями були: суворість і вимогливість у сімейних взаєминах, особиста відповідальність кожного члена сім'ї за доручену йому справу, взаємодопомога та взаємовиручка, повага до батьків і старших узагалі, батьківське благословіння,

сумлінність, доброзичливість, скромність, повага до праці та людини, провідна роль родинних стосунків та ін. У традиційній сім'ї родинні стосунки були просякнуті духом патерналізму. У ній одностайно визнавали владу батька (господаря), а всі сфери життя сім'ї регулювалися патріархальною традицією поваги до глави сім'ї, якому належала вирішальна роль у розв'язанні внутрішньосімейних проблем. Літні люди виступали беззаперечними авторитетами в релігійно-моральній та обрядовій традиції, зберігачами історичних знань.

Основним напрямом етнографічного вивчення родинних зв'язків і їхньої ролі у вихованні та соціалізації дітей і молоді було дослідження нормативних народних уявлень про рідню та свояків та їхньої термінологічної інтерпретації. Реальна практика поведінки між рідними у вітчизняній науковій літературі майже не висвітлена, за винятком відносин між найближчими родичами (батьки – діти, брати – сестри, дідусь, бабуся – онуки). Тому в даній роботі було поставлено завдання проаналізувати ширший спектр соціальних зв'язків: між подружжям, батьками й дітьми, братами й сестрами (у тому числі двоюрідними й троюрідними), кумами та хрещеними батьками тощо.

У колишній сім'ї родинно-свояцькі зв'язки ефективніше, ніж сьогодні, виконували свою роль. Від широкого кола близької рідні діти засвоювали соціальні правила, які назавжди залишалися з ними й формували їхні майбутні соціальні ролі. Опора на традиційний досвід забезпечувала тісний зв'язок між поколіннями, об'єднуючи їх в одне ціле. Найбільшу роль відігравала близька рідня, яку об'єднував обов'язок взаємодопомоги, моральної та матеріальної підтримки. У традиційній сім'ї діти з великою приязню ставилися до батьків, а також одне до одного. Рідня об'єднувала родичів по чоловічій і жіночій лінії. У XIX – XX ст. родинні відносини відігравали роль солідарності й підтримки у важких ситуаціях, дисциплінарного впливу на особу. Рідня брала активну участь у вихованні дітей.

Для розуміння соціалізаційного осердя важливе значення мають виховальні приписи батьків (їхні відносини до народження дітей, хто має їх виховувати). Більшість опитаних мешканців вважає, що виховну функцію повинні виконувати обоє батьків однаковою мірою, хоча кожен із них виховує по-своєму. Опитування показало, що в середовищі молоді виховання й соціалізація зберігають елементи традиційного виховання в сім'ї: старшинство батьків, авторитет батьків, старших братів і сестер, необхідність турботи старших про молодших, висока ціннісна орієнтація на сім'ю, розподіл обов'язків у сім'ї за віковим і гендерним принципом тощо.

Традиції трудової діяльності дітей. Трудова діяльність завжди відігравала важливу роль у процесах виховання й соціалізації дітей. Вона сприяє засвоєнню та пізнанню дітьми соціальних норм, ролей, приписів, зразків поведінки, звичаїв тощо. Селянин добре усвідомлював роль праці як основи свого життя, тому вбачав у ній головний засіб і метод виховання. Виховання в праці та працею, по суті, є стрижнем народної педагогіки білорусів. У процесі взаємодії дітей і дорослих діти спочатку є об'єктом відносин і лише з набуттям трудових знань, умінь, навичок отримують статус суб'єкта своєї соціалізації, одночасно змінюється і їхній статус у сім'ї.

Господарські обов'язки розподіляли за статевовіковим принципом. Хоча бували й відхилення від традиційних правил. За спогадом респондентки з Могильовщини (кінець XIX ст.), син ходив разом із дівчатами «у ночлежки» (різновид «папрадак»), де пряв куделю. У селі був хлопець, який добре ткав [6, арк.43]. Повсюдно можна було натрапити на дівчат, які вміли косити, рубати дрова, носити важкі мішки зі збіжжям тощо. Таке відхилення від традиційного розподілу праці на чоловічу й жіночу було пов'язане з небагатодітністю (коли в сім'ї була одна дочка чи один син), а також зі смертю одного з батьків, що змушувало виконувати незвичні, важкі, але потрібні обов'язки. У великих сім'ях виникала необхідність віддавати дітей у родини далеких родичів чи заможних селян: пасти домашню птицю й худобу, допомагати на кухні, полі, городі тощо. Ця традиція, за свідченням респондентів, проіснувала до 1920–1940-х років.

Традиції праці, життя й виховання «у людзях» відомі багатьом народам із докласового й ранньокласового суспільства, де культивували обов'язкове виховання поза рідною сім'єю («аталицтво» в абхазів, «дядькування» в білорусів та ін.). Такий інститут виховання, як «дядькування» активно пропагувала шляхта, віддаючи своїх дітей магнатові чи в селянську сім'ю для соціалізації: засвоєння селянського трудового й морального досвіду, навичок праці, долучення до культурних цінностей, найважливішими з яких були рідна мова, звичаї, обряди, традиції.

Родинні традиції ґрунтувалися як на особистому сімейному досвіді й моральних цінностях, так і на досвіді всього роду, а також на національних педагогічних традиціях білорусів загалом. Історична пам'ять народу зберегла їх у фольклорних творах. Важливими засобами традиційного виховання були афоризми: приказки, примовки, загадки, побажання тощо. Білоруси незалежно від соціального, вікового, інтелектуального статусу вживали їх у повсякденному житті, пристосовуючи до зручної ситуації. Афоризми, короткі й місткі, пронизували всю систему виховання й були дотичні до будь-яких ситуацій. Вони повинні були розвивати й підтримувати в дитині найкращі людські якості, що уможливлювала їхня зручна для запам'ятовування й пізнання народних педагогічних заповідей форма, коротка й стисла, яка зберігалася протягом багатьох століть і полегшувала трансляцію афоризмів новим поколінням. Використання різноманітних фразеологізмів у сімейному вихованні допомагало дітям краще засвоїти конструкти рольової поведінки, а також життєві норми та цінності.

Сім'я, що характеризується найбільшою інтенсивністю емоційних зв'язків – перший і головний у житті дитини аспект соціалізації, порівняно з іншими (дошкільні заклади, школа, громада однолітків). Особливо важливою була її роль у традиційному суспільстві Білорусі XIX ст., де сім'я накопичувала досвід

попередніх поколінь у формі традицій і ціннісних орієнтацій. Згідно з етнографічними даними, найстійкішими виявилися засвоєні в сім'ї в ранньому дитинстві взірці поведінки («змалку рабіла сё па доме», «бацьку шанавалі з дзяцінства», «дапамагалі адзін аднаму за сягды») [13, арк. 14, 23, 26]. Це було зумовлено високим ступенем адаптації дитини саме в ранньому віці.

Роль праці у вихованні людини підкреслював відомий учений у галузі етнопедагогіки Г. Волков, який писав: «Праця – початок виховання у справжньому сенсі цього слова, працелюбство – кінцевий результат виховання і наслідок формування підростаючого покоління» [17, с. 147]. Працю на землі білоруси розглядали не лише як необхідність, але і як священний борг перед пращурами. Традиційне білоруське працелюбство й нині є їхньою етновизначальною рисою. У кожній сім'ї батьки привчали дітей до практичного життя та своїм власним прикладом показували, як треба жити: «не чыні іншаму, што табе не міла».

У селянській сім'ї, яка була господарською одиницею, існувала велика потреба в робочих руках. Тому всі діти (навіть коли їх багато) сприймалися не як тягар, а як помічники, що змушувало селянина змалку привчати їх до праці. Селянське розуміння того, що « се павінны працаваць», висувало принцип поступового поетапного привчання до праці з дитинства з метою формування звички до неї. Привчання відбувалося поступово, у міру зростання дитини.

У кожній культурі відомі свої стандарти, згідно з якими початкове привчання до праці починалося в певному віці. В одних народів працювати починали з шести–семи років, в інших – з чотирьох–п'яти. Вік 4–5 років вважали періодом раннього привчання до праці, що характерно й для білорусів. Згідно з етнографічними даними більшості респондентів, перший досвід навчання праці починався з трьох років і навіть раніше, коли дорослі навмисно доручали дітям принести чи подати яку-небудь річ. Участь кожної дитини в трудовій діяльності була необхідною і цінною тому, що навіть найнезначніша, на перший погляд, дитяча робота вивільняла дорослим час для важливіших справ у господарстві. При цьому в сім'ї заохочували бажання найменших виконати будь-яку роботу, яку вони спочатку виконували невміло, але поступово навчалися й набували стійких навичок [3, арк. 10; 13, арк. 22; 13, арк. 4 та ін.]. Уже п'ятирічні діти мали певні обов'язки, їм доручали підмести в хаті, на дворі, доглядати за молодшими братами й сестрами, а в літню пору нарвати трави для свиней, кролів, пильнувати город від курей і худоби тощо. До семи літ діти були вже справжніми помічниками батьків, добре виконуючи нескладну домашню роботу.

Окрім участі в трудовій діяльності, яка для білоруських дітей традиційно починалася з п'яти–шести років, а іноді й раніше, вони знайомилися із системою мір і ваги, привчалися бережно ставитися до домашньої живності, знаходити й правильно використовувати лікарські рослини. Моральних істин діти навчалися з конкретних життєвих ситуацій. Змалечку набували навичок поводження з маленькими братами й сестрами, від матері навчалися співати колискові, забавляти немовлят тощо. Маленька няня вміла перепеленати дитину, дати їй сусолку (соску), погойдати на руках.

Перелік трудових дитячих обов'язків був чималий, мав сезонний характер і включав рільництво, городництво, садівництво, тваринництво, збиральництво. Дещо більше вільного часу було взимку, але й тоді для дітей знаходили якусь справу: нагодувати худобу, принести води з криниці, прибрати в хаті та ін. Довгими зимовими вечорами діти (переважно дівчатка) разом із мамою скубли пір'я для подушок, прали, вишивали, шили, плели мереживо. Частина селянства, не маючи змоги впоратися із сільськогосподарською роботою влітку, коли її було найбільше, залишала на зиму частку висушених снопів для обмолоту в клуні, і молотьба часом тривала до Коляд [13, арк. 7]. Важливим заняттям малих дітей улітку було збирання грибів, ягід, лікарських рослин, які взимку суттєво доповнювали раціон селянина. Дитячим обов'язком було надерти лика або нарізати лози для личаків, кошиків та інших речей. Жодну селянську дитину в традиційній сім'ї не минало таке заняття, як пастухування. З п'яти – шести років діти пасли домашню птицю (курей, гусей, качок), пізніше – кіз, свиней, корів, коней. Це нескладне, на перший погляд, заняття вимагало від дітей відповідальності за шкоду, яку при недогляді завдавала худоба чи птиця. До того ж треба було вставати вдосвіта, щоб пасти коней, корів. У спекотні літні дні дітям нелегко було втримати худобу на пасовищі, тому що її непокоїли ґедзі, мухи.

Характеризуючи працю дітей у традиційній сім'ї, відомий білоруський історик та етнограф М. Довнар-Запольський писав, що діти з ранніх років виконують певні господарські обов'язки, і що менша сім'я, то раніше сільський підліток знайомиться із важкою працею. З п'яти років дитина доглядає своїх маленьких братів і сестер, із семи – восьми – уже пастух. З 12-и років хлопчик починає практикуватися в землеробстві: загрібає сіно, боронує, з 15-и років косить, з 17-и працює із сохою, стаючи до 20-и вже справжнім хліборобом. Дівчина також у віці 17–18-и років знає всі жіночі роботи.

Трудове виховання в сім'ї було основним засобом передачі досвіду та знань молодому поколінню. Восени довгими й темними вечорами сім'я збиралася біля каганця й робила те, що відповідало цій порі року: батько плів ятір, жінки пряли, а син гнув обручі для різних бочок.

Добра праця, згідно з уявленнями білорусів, вважалася основою добробуту, престижу сім'ї. А працелюбство, як традиція, було найважливішою ознакою певної сім'ї та роду [1, арк. 4; 16, арк. 12; 6, арк. 2 та ін.]. Недарма здатність молоді (дівчини або хлопця) до праці завжди враховували, вибираючи нареченого чи наречену, і цінували як важливу рису характеру людини, що була головним критерієм її оцінювання. У білорусів здавна існував звичай взаємодопомоги. «Талака», «помачы» – форма колективної роботи всіх мешканців

села під час будівництва хати, збирання врожаю в сусідів, свояків, у якій брали участь і діти, осягаючи соціальні норми, цінності й зразки поведінки: навички колективізму, взаємодопомоги й взаємовиручки в безпосередній діяльності, в атмосфері шанобливого й доброчесного ставлення до праці. На полі сусіда, згідно зі звичаєвим правом, треба було працювати старанніше й краще [6, арк. 34].

З давніх-давен найважливіші періоди сільськогосподарської праці супроводжувалися святами й обрядами (окремі з яких збереглися дотепер), які підкреслювали престиж старанної праці людини та сприяли зміцненню традицій. Так, наприклад, після закінчення толоки під час будівництва хати, збирання врожаю тощо прийнято було частувати її учасників. Будь-яке свято чи обрядове дійство обов'язково супроводжувалося піснями, доброзичливими побажаннями господарям і подякою учасникам, що сприяло вихованню в дітей особливого ставлення до праці як найважливішої потреби людини, як священного обов'язку кожного зробити свій посильний внесок у добробут сім'ї, роду, общини. На нашу думку, пісні, які в традиційній культурі зазвичай супроводжували працю жінок (під час жнив, збирання льону, сіна тощо), були тим чудовим фоном, який полегшував саму роботу, надаючи більше бадьорості, сили і, зрештою, естетичного задоволення тим, хто її виконував. Передача цього досвіду спочатку йшла шляхом горизонтальної трансмісії дітям від матері і бабусі, згодом вертикальної – у молодіжній групі. Як зазначали сільські респонденти, ця традиція існувала і у радянські часи. У колгоспах і радгоспах усім селом відзначали зажинки й дожинки, свята врожаю та інші сільськогосподарські свята. Діти брали в них безпосередню участь, оскільки працювали разом із батьками під час літніх канікул.

У селянській сім'ї існувала велика потреба в робочих руках. Сім'я як окрема соціальна спільнота мала пріоритет у сфері орієнтації трудової діяльності дітей на колективну роботу, кооперацію, взаємодопомогу в сім'ї. «Усе павінны працаваць» – народний принцип, який диктувала селянська мораль і підтримувала народна традиція.

Дане дослідження показало, що в білорусів до середини XX ст. передача традицій дітям здійснювалася переважно шляхом вертикальної трансмісії від старшого покоління, іноді – горизонтальної, коли культурний досвід засвоювався у стосунках з однолітками, а також непрямою трансмісією від сусідів, наставників тощо. Сьогодні для багатьох сільських дітей транслятором традиції часто стають однолітки чи школа, спеціальні гуртки тощо. Інтерналізацію сімейних цінностей стримує різка зміна умов життя поколінь, що призводить до їх відчуження. Так, поширеною є ситуація, коли більшість сімей складається з двох поколінь і не має змоги користуватися досвідом найстаршого покоління – носія, зберігача й транслятора традицій. Неспростовний факт: що більше поколінь живе в сім'ї, то глибші традиції. Добре відомо, що спільне проживання в сім'ї дідусів і бабусь сприяє якнайскорішій соціалізації дітей.

Роз'єднання зв'язків між поколіннями (руйнування співпраці та взаємодопомоги поміж близькими людьми), родинних духовних цінностей (системи звичаїв, традицій, які регулюють взаємини в сім'ї), культурного механізму трансляції традицій (розрив зв'язкового ланцюжка між поколіннями роду) послаблює процес виховання та соціалізації дітей у сім'ї. Як свідчать етнографічні дані, сьогодні в селі традиційні сімейні цінності переважної частини білорусів, що сформувалися протягом багатьох століть, у цілому змінюються в бік їх розширення й збагачення новими елементами завдяки трансмісії традиційних форм діяльності, уможливлюючи адаптування сім'ї як інституту до сучасного етапу розвитку суспільства. Спостережено й зворотну небезпечну тенденцію – відмова від перевірених часом традицій виховання, що зумовлено негативним впливом засобів масової інформації. Сім'я поступово втрачає статус основного інституту виховання й соціалізації дітей на тлі зростання впливу молодіжної субкультури та засобів масової інформації. Тим часом сімейна соціалізація та виховання виконують надзвичайно важливу роль у духовно-моральному та соціальному формуванні молодого покоління, визначаючи, по суті, долю суспільства загалом. Це ставить перед державою найважливіше стратегічне завдання підтримки сім'ї як інституту виховання й соціалізації дітей.

Відбувся перехід від традиційного розподілу ролей у сім'ї, коли батьки були суб'єктами соціалізації, а діти – об'єктами, до усвідомлення нових, портнерських, взаємин між поколіннями. Дитина в таких сім'ях відповідає за власні вчинки, а соціалізація ґрунтується на принципі рівності права та власної відповідальності дитини. Чимало батьків починає розуміти необхідність переходу від позиції жорсткого контролю, підпорядкування, опіки над дітьми до надання їм більшої самостійності у виборі життєвого шляху.

Відомо, що сучасна сільська сім'я здійснює перехід від безпосередньої трансляції дітям традиційних сімейних цінностей, багато з яких втратили свою актуальність і значення, до формування нової ціннісної структури сім'ї, інформацію про яку батьки намагаються отримати через дітей. М. Мід вважала цю особливість ознакою становлення нового виду культури – префігуративної. Діти завдяки новітнім засобам масової інформації стають її носіями, у тому числі й про культурні цінності.

Таким чином, динамічні процеси, що відбуваються в суспільстві, значно випереджають розвиток сімейного виховання й соціалізації, яка має відповідати новим історичним умовам, враховувати традиційний народний досвід. Завдяки багаторічним дослідженням етнографів білоруської традиційної культури, у тому числі й виховальної, з'ясовано найважливіші характеристики сімейного виховання, які дозволяли народу протягом століть зберігати культурні надбання та виховні парадигми, які й сьогодні сприяють розвитку суспільства на тлі збереження й трансмісії національних традицій.

Література

1. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Брэсцкай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 2000 г. па традыцыях выхавання дзяцей, дзіцячым адзенні, шлюбах. – Фонд 6. – Спр. 13. – Адз. зах. 128. – Л. 1–60.
2. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Брэсцкай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 2001 г. па дзіцячаму касцюму і выхаванні дзяцей у сям'і. – Фонд 6. – Спр. 13. – Адз. зах. 129. – Л. 1–48.
3. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Віцебска-Гродзенскай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 1999 г. па дзіцячым адзенні і сямейным выхаванні. – Фонд 6. – Спр. 13. – Адз. зах. 120. – Л. 1–58.
4. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Віцебскай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 1996 г. па сям'і і традыцыях выхавання. – Фонд 6. – Спр. 13. – Адз. зах. 83. – Л. 1–79.
5. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Віцебскай этнаграфічнай эспедыцыі 1969 г. аддзела этналогіі па адзенні. 1. – Фонд 6. – Воп. 11. – Спр. 247. – Л. 1–13; 2. – Спр. 261. – Л. 1–16; 3. – Спр. 273. – Сш. 13. – Л. 1–30.
6. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Віцебска-Магілё ска-Мінскай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 1995 г. па традыцыях выхавання дзяцей. – Фонд 6. – Воп. 13. – Спр. 70. – Л. 1–47.
7. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Гомельска-Брэсцкай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 2006 г. па адзенні, сям'і, абрадах, выхаванні. – Фонд 6. – Спр. 14. – Адз. зах. 127. – Л. 1–71.
8. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Гомельска-Мінскай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 2005 г. па касцюму, сям'і, выхаванні дзяцей. – Фонд 6. – Спр. 14. – Адз. зах. 114. – Л. 1–52.
9. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Магілё скай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 2001 г па касцюму, сям'і, дзяцінству. – Фонд 6. – Воп. 13. – Спр. 134. – Л. 1–59.
10. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Магілё скай этнаграфічнай эспедыцыі 1967 г. аддзела этналогіі па адзенні: 1. – Фонд 6. – Воп. 11. – Спр. 558. – Л. 1–17; 2. – Спр. 578. – Л. 1–12.
11. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Магілё ска-Мінскай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 2007 г. па традыцыях выхавання дзяцей. – Фонд 6. – Воп. 14. – Спр. 137. – Л. 1–34.
12. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Мінскай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 1999 г. па шлюбах, сямейных традыцыях і дзіцячым адзенні. – Фонд 6. – Воп. 13. – Спр. 104. – Л. 1–67.
13. АІМЭФ НАН Беларусі. Матэрыялы Мінскай этнаграфічнай экспедыцыі а тара 2008 г. па традыцыях выхавання. – Фонд 6. – Воп. 14. – Адз. зах. 144. – Л. 1–40.
14. *Богданович А.* Педагогические воззрения белорусского народа // Минский листок. – 1886. – № 61. – 18 нояб.
15. *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк / – Минск, 1995. – III.
16. *Болбас В.* Этычная педагогіка беларуса . – Мінск, 2004.
17. *Волков Г.* Этнопедагогика. – Чебоксары, 1974.
18. *Дементьева И.* Социализация детей в семье в условиях трансформации: тенденции, факторы, детерминанты. – Автореф. дис. на соиск. уч. ст. доктора социол. наук: 22.00.04. – М., 2006.
19. *Калачова І.* Народныя традыцыі і звычаі выхавання. Этнапеда-гагічная спадчына народа Беларусі / Мін-ва адукацыі Рэспублікі Беларусь, Нацыянальны інстытут адукацыі. – Мінск, 1999.
20. *Кон И.* Ребенок и общество (Историко-этнографическая перспектива). – М., 1988.
21. *Курыловіч Г.* Сялянская сям'я // Сям'я і сямейны быт беларуса / В. Бандарчык [і ін.]. – Мінск, 1990.
22. *Кухаронак Т.* Семейные обряды // Белорусы. – М., 1998.
23. *Кухаронак Т.* Радзінныя звычаі і абрады беларуса : канец XIX – XX стст. – Мінск, 1993.
24. *Говард М.* Сучасная культурная антрапалогія / Пад рэд. П. Царашковіча. – Мінск, 1995.
25. *Разумова И.* Фольклорная традиция семейно-родственных групп // ЭО. – 1999. – № 1.
26. *Раков А.* Демографический потенциал современного села // Человеческий потенциал белорусской деревни / Р. Смирнова [и др.]. – Минск, 2009.
27. *Ракава Л.* Эвалюцыя традыцый сямейнага выхавання беларуса у XIX–XX стст. – Мінск, 2009.
28. *Чаквін І., Углік І.* З гісторыі беларускай сям'і // Сям'і і сямейны быт беларуса . – Мінск, 1990.

Традиційні екологічні знання білорусів та їх трансформація в другій половині XX – на початку XXI ст.

Костянтин Шумський

In the given article traditional ecological knowledge of Byelorussians, process of their system transformation in the conditions of a technological civilization of the second half of the XXth – beginning of the XXIth cen. are considered. It is also laid the stress on the ecological importance of this part of spiritual culture at the present stage.

У гэтым артыкуле вывучаюцца традыцыйныя экалагічныя веды беларуса , разглядаецца працэс іх сістэмнай трансфармацыі умовах тэхнагенай цывілізацыі другой паловы XX – пачатку XXI ст., а таксама выя ляецца экалагічная значнасць гэтай часткі духо най культуры на сучасным этапе.

Знання – це результат пізнання людиною предметів і явищ дійсності, законів природи і суспільства. Структура знань включає такі елементи, як поняття, категорії, теорії та інші форми, втілені в знаках і знакових системах мови та в інших засобах відображення світу у свідомості людей. Знання необхідні людині для орієнтації в навколишньому світі, пояснення та передбачення подій, планування і реалізації діяльності й вироблення нових знань.

Еволюцію знань у напрямку їхнього прогресивного розвитку визначають перш за все потреби конкретного суспільства, динаміка його культури, можливості обміну знаннями з іншими регіонами, внутрішня логіка розвитку пізнавальних здібностей людини. Регрес системи знань у тих чи інших районах ойкумени є відхиленням від загального напрямку їхнього розвитку і відбувається внаслідок соціальних, економічних, політичних криз, руйнівних воєн, погіршення стану природного середовища і тим більше екологічних катастроф. Під час них спостерігаємо порушення динамічної рівноваги зворотних зв'язків у системі «навколишнє середовище-суспільство-культура» і внаслідок цього – кризу складників цієї системи або ж і всієї системи.

Невід'ємною частиною системи знань є традиційні народні знання, які протягом тривалого часу забезпечували успішність людської діяльності та функціонування культури. Виділення сфери традиційних народних знань як спеціального об'єкта етнологічного аналізу зумовлено тим, що їх вивчення спричинює більш глибоке осмислення етнокультурних процесів, дає уявлення про розвиток духовної, матеріальної та соціальної культури етносу, уможливлює розуміння виникнення багатьох вірувань, а також дає змогу простежити витоки наукової думки.

У наші дні, коли однією з характерних рис наукового прогресу є зближення природничих і гуманітарних наук, дедалі більше проявляється прагнення виявити деякі загальні закономірності взаємодії природних і соціальних факторів в історичному процесі. Тому одним із найбільш актуальних напрямів вивчення народних знань у вітчизняній етнології є всебічне дослідження традиційних екологічних знань білорусів – комплексної системи результатів спостережень за природними процесами і явищами і зроблених на цій основі висновків, які відбилися в повсякденній практичній діяльності й були закріплені в традиціях, що передавалися з покоління в покоління переважно шляхом усної трансмісії і повторення дій.

На сучасному етапі разом із уточненням уявлень про природу, системні зв'язки в навколишньому світі приходить і нове розуміння значення багатовікового досвіду взаємодії людини і природи, накопиченого в традиційній культурі. Вивчення унікальних народних знань у сфері життєзабезпечення, що відображають ступінь розуміння і практичного засвоєння законів природи представниками білоруського етносу, відкриває можливості для впровадження в практику господарської діяльності раціональних традиційних методів, які наші предки успішно застосовували протягом століть. Звернення до народного досвіду сприяє також уточненню сформованих уявлень про картину Всесвіту, появі нових наукових напрямів (наприклад, етнічної екології).

Вивчення взаємин людини і природи крізь призму культури стає щораз більше затребуваним і у зв'язку з гостротою екологічних проблем, із якими зіткнулося світове співтовариство в цілому і Республіка Білорусь зокрема. Зафіксовані в традиційній культурі принципи ставлення до навколишнього середовища можуть допомогти виявити причини виникнення екологічних проблем, а також знайти способи їх розв'язання. Дослідження, у яких виявляють і пропагують традиції раціонального природокористування, з'ясовують культурно зумовлені причини антиприродної діяльності людини та можливі шляхи її корекції, піднімають етнологію на новий рівень, оскільки дають змогу тісніше пов'язувати теоретичні дослідження з актуальними проблемами сучасності й пошуком шляхів гармонізації відносин у системі «людина -природа-суспільство».

У пропонованій статті проаналізуємо ті зміни, які відбулися в системі традиційних знань білорусів про

дикорослі рослини і диких тварин в умовах техногенної цивілізації другої половини ХХ – початку XXI ст., а також визначимо екологічну значущість цієї частини народної духовної культури на сучасному етапі.

Використання рослин відіграє провідну роль у життєзабезпеченні багатьох етносів, що проживають у різних природних умовах. Специфіка взаємин людини і флори багато в чому залежить від навколишнього середовища, але й ті народи, які живуть в однакових природних умовах, зазвичай використовують рослини по-різному відповідно до етнокультурних особливостей їхнього господарства, а також традиційно сформованого ставлення до довкілля.

Певні ботанічні знання мала вже первісна людина, оскільки збирання і вживання в їжу рослин давало можливість познайомитися з багатьма їхніми властивостями. З давніх часів людина навчилася розрізняти їстівні плоди, коріння, трави, гриби, водорості від неїстівних, отруйних, отримала уявлення про дію тієї чи іншої рослини на організм. Жінки, які зазвичай збирали рослини і готували з них їжу, помічали, що одні трави викликали розлади шлунка, інші допомагали від кашлю або збуджували. Можна припустити, що саме таким шляхом у результаті великої кількості зіставлень і спостережень відкривалася лікувальна цінність тих рослин, які раніше вважали тільки придатними для харчування. Люди запам'ятовували властивості цих рослин і свідомо використовували їх для лікування різних хвороб. Так, паралельно зі знаннями про рослинний світ виникали й перші знання в галузі медицини [1, с. 436].

Раніше побутувала думка про принципові розходження в знаннях про рослинний світ між представниками традиційної культури і сучасними людьми. Однак якщо кількісні відмінності тут справді великі, то про відмінності якісні можна говорити досить умовно. Перебуваючи протягом століть на тій самій території, білоруси з'ясували якості майже всіх дикорослих рослин, які були поширені в межах їхнього розселення і проживання [2, с. 179]. Знання властивостей рослин давало білорусам можливість використовувати їх для лікування майже всіх життєво важливих органів і нормалізації основних фізіологічних функцій людини [1, с. 437]. Відомостями про традиційні методи лікування володіло і користувалося все населення, проте існували люди, які спеціалізувалися на накопиченні й застосуванні медичних знань: знахарі, відуни, волхви [3, с. 19]. Етнографічні матеріали свідчать, що на білоруських землях у XIX – на початку XX ст. можна було зустріти багатьох осіб, які знали сотні рослин і при цьому детально пояснювали особливості застосування кожної з них для лікування захворювань людей та худоби [4, s. 416].

Велику увагу білоруси приділяли часу збору, способам сушіння і зберігання рослин. Саме в цих сферах народна медицина має зони перехрещення з традиційними знаннями та уявленнями про рослинний світ [1, с. 437]. Локалізація лікувальних речовин у різних частинах рослин далеко не однакова: в одних частинах вони накопичуються у великій кількості, в інших наявні в малих дозах або ж зовсім відсутні. Водночас кількість активних речовин, які містяться в тій чи іншій частині рослини, залежить від фази її розвитку. Так, наприклад, під час цвітіння багатьох рослин найбільша концентрація лікувальних речовин міститься в їхніх трав'янистих частинах, тоді як у коренях їх кількість найменша. Тому в народній медицині білоруси здебільшого використовували не всю рослину цілком, а лише окремі її частини: бруньки, квіти, листя, стебло («трава»), кору, коріння, сік.

Час збору лікарських засобів залежав насамперед від того, які частини рослини використовували для лікування. Так, бруньки сосни збирали зазвичай у лютому, бруньки тополі та берези – перед їх розпусканням: у березні або на початку квітня [3, с. 38]. Навесні заготовляли і кору: у цей час починався рух соків і вона легко відділялася від деревини. Для лікарських цілей кору знімали тільки з молодих стовбурів і гілок. Її відразу ж висушували на відкритому повітрі або в повітці, потім відкидали шматки кори з деревиною [5, арк. 9].

Час найбільшого квітнення багатьох рослин збігається зі святом Івана Купала. Відповідно до традиційних уявлень білорусів, напередодні Івана Купала, у період літнього сонцестояння, природа наділялася надприродною силою: рослини нібито вели розмову між собою [2, с. 180; 5, арк. 54; 6, с. 65; 7, с. 227; 8, с. 124; 9, с. 97; 10, s. 373], а трави, зібрані в цей час («купальське зелко»), володіли надзвичайними лікувальними властивостями [2, с. 180; 4, s. 417; 11, арк. 8; 12, с. 74; 13, с. 112; 14, с. 187]. Уявлення про виняткові лікувальні властивості рослин, зібраних у кінці червня – на початку липня, збереглися до початку XXI ст. [5, арк. 69]. Таким чином, лікарські трави збирали в період їх найбільшого квітнення і в пору, коли вже висихала роса. Тут яскраво простежується спостережливість і екологічна мудрість білорусів, оскільки, як показали сучасні наукові дослідження, у зелених частинах рослин у період їх квітнення і початку плодоношення міститься найбільша кількість лікувально активних речовин [15, с. 52]; рослини ж, зібрані після дощу або покриті росою, швидко чорніють і псуються.

На території Білорусі були поширені уявлення про те, що окремі рослини накопичують терапевтично активні речовини вночі, у період молодого місяця [2, с. 180; 4, s. 418; 16, S. 108]. Деякі рослини радили збирати тільки в певних віддалених місцях: «далеко від крику півня» [17, С. 36]. Ці традиції не позбавлені раціонального сенсу, тому що кількість лікувально активних речовин в одному і тому ж екземплярі рослини може бути різною залежно від часу її збирання, дії прямого сонячного світла, температури, типу ґрунту і т. д. [1, с. 437]. Лікарські рослини від жіночих хвороб повинні були збирати тільки маленькі діти, дівчата або старі жінки [4, s. 418; 18, с. 208]. Це пов'язано з уявленнями про те, що жіночі хвороби повинна лікувати жінка «чиста», у якої ще не почалися або вже закінчилися місячні, у крайньому разі – дівчина.

Збір листя починали тоді, коли воно розгорнулося і досягло свого нормального розвитку. До збору підходили дбайливо, зриваючи тільки частину листя на кущі

або дереві, адже білоруські селяни знали, що збір усього листя може призвести до всихання рослини [5, арк. 9]. Плоди та насіння заготовляли після повного їх дозрівання (тільки насіння кмину збирали не зовсім стиглим). Коріння викопували в кінці літа або восени, рідше навесні (корені хрону, валеріани) [3, с. 38]. Такі терміни заготівлі були цілком оптимальними, тому що восени в корінні міститься найбільша кількість лікувально активних речовин, до того ж воно в цей період велике і важке. Його відразу ж очищали від землі, обрізали кореневі розгалуження. Велике коріння (наприклад, валеріани) розрізали на частини і сушили.

Серед прийомів сушіння рослинної сировини слід особливо виділити заборону сушити лікарські трави (квіти, листя, стебло) на сонці [3, с. 40]. Їх найчастіше сушили на горищі або в повітці, у коморі, які добре провітрювалися. Ці факти підтверджують раціональність народних знань білорусів про рослинний світ, оскільки, відповідно до досліджень учених-фармакологів, під прямим впливом сонячних променів квіти, листя й трави втрачають не тільки своє забарвлення, а й лікувальні властивості [15, с. 55].

Таким чином, вивчення знань про застосування дикорослих рослин у білоруській народній медицині дає підстави констатувати, що терміни збору лікарських рослин і прийоми їх підготування до застосування були цілком оптимальними з погляду найбільшого накопичення рослинами активних речовин і найкращого збереження ними лікувальних властивостей [19, с. 505], що свідчить про глибокі знання білорусів про рослинний світ. У 80–90-і рр. XX ст. серед значної частини населення Білорусі спостережено посилення інтересу до народної медицини. Цей факт можна пояснити тим, що, порівняно із синтетичними лікарськими засобами, дія рослинних препаратів більш м'яка, не така токсична, а побічний ефект і протипоказання зведені до мінімуму [15, с. 18]. Разом із тим необхідно підкреслити, що на сучасному етапі далеко не всі заготівельники користуються традиційними способами збору рослинної лікарської сировини, які б уможливлювали раціональне використання, зберігання природних ресурсів, забезпечували їх відтворення. Тому їх пропагування, використання в екологічній освіті та екологічному вихованні, а потім і впровадження в практику господарської діяльності може принести значну користь місцевій флорі, коли зростання обсягів заготівлі лікарської сировини рослинного походження не шкодило б наявним екосистемам.

У системі життєзабезпечення білоруського етносу найбільшу роль відігравали різні місцеві види дерев. Для будівництва житлових і господарських споруд використовували переважно хвойні дерева (сосну, ялину) [20, с. 97], рідше – осику, дуб (для підвалин, на шули). Бондарні вироби виготовляли здебільшого з дуба (бочки, діжі, кадуби) і липи (липівки для зберігання меду). Посуд, хатнє начиння (ложки, миски, макітри, маслобійки, ступи), дитячі іграшки виготовляли з липи, клена, берези, вільхи [21, с. 123]. Усі матеріали заготовляли в певний період року. Так, дерева для будівництва хати рубали переважно взимку (не в період сокогону), коли вони мають велику твердість, смолистість, тобто довгу тривалість зберігання деревини [22, с. 210]. На дрова найчастіше заготовляли сухостій, а також дерева, зламані під час бурі або спалені блискавкою. Використовувати їх для будівництва житлових та господарських приміщень категорично заборонялося, оскільки вважалося, що до них доторкався сатана, а тому будівля згорить, або її мешканці (як люди, так і домашні тварини) незабаром помруть [2, с. 181; 8, с. 202–203; 18, с. 292; 23, с. 304; 24, S. 432]. Не рекомендувалося будувати хати і хліви із сухостою, він був придатним тільки для будівництва клуні [25, с. 117].

Певне місце в господарській діяльності білорусів займала заготівля березового та кленового соків, грибів, ягід [5, арк. 8, 23, 26, л. 12]. Березовий сік починали пускати з кінця березня, за 5–6 днів до розпукування бруньок. Приблизно до 80-х років XIX ст. з цією метою в дереві робили сокирою досить глибоку щілину, куди заганяли під нахилом клин з твердої деревини з жолобком посередині, завдовжки 25 см, а завширшки до 6 см. У кінці XIX – на початку XX ст. такий спосіб заготівлі соку почали замінювати на менш хижацький: у дереві просвердлювали отвір діаметром не більше як 3 см, куди вставляли спеціальний жолобок. Протягом 6–10 днів від одного дерева отримували до 40 відер цього дорогоцінного напою. Для запобігання гниттю дерева після закінчення збору соку отвір забивали виструганим кілком або замащували глиною [23, с. 306]. Такий ощадний спосіб збору березового соку був поширений не тільки в Білорусі, але й в Україні, Польщі, Чехії, Югославії, Болгарії [27, S. 27]. Білоруські селяни знали періоди сокогону й інших дерев, знімаючи в цей час кору з липи, клена, лози (для плетіння личаків, корзин, рогожі), з дуба (для дублення шкіри) [5, арк. 9, 22, с. 210]. Білоруси мали уявлення про вегетативні періоди розвитку рослин, швидкість їх зростання. Наприклад, дуб на подвір'ї біля хати заборонялося висаджувати жолудем: «той, хто посадить дуб жолудями, помре раніше, ніж дерево досягне його зросту» [23, с. 307]. На перший погляд таке пояснення видається помилковим, але тепер уже точно відомо, що дуб із жолудя росте дуже повільно, особливо на піщаних ґрунтах Білоруського Полісся.

Багато які з поширених на території Білорусі видів дерев (перш за все верба, береза, клен, липа, дуб) селяни вважали «хорошими» і навіть священними [14, с. 146; 18, С. 292; 25, с. 57]. Їх заборонялося рубати без потреби, гілки верби освячували на Вербну неділю в церквах та костелах, гілками берези, клена, липи на свято Трійці прикрашали хати, ворота, стіни й двері хліва, кути, сіни. Ці обряди зафіксовано в усіх історико-етнографічних регіонах Білорусі як ученими XIX – першої половини XX ст., так і під час наших польових етнографічних досліджень [5, арк. 3, 15, 40, 43, 54, 58, 63, 74, 82–83; 6, с. 24; 8, с. 120; 14, с. 168; 18, с. 203; 26, арк. 11, 20, 28, л. 4, 11, 14–17, 33, 29, S. 219]. На території Наднімання на Вербну неділю ще в XIX ст. приносили до церкви на освячення ціле дерево верби разом із

корінням. Вважалося, що калина охороняє від Перуна. Під нею дозволялося сидіти під час грози, щоб захистити себе від блискавки. Ягодами калини навіть прикрашали ікони в хаті й копиці сіна задля захисту від блискавки [23, с. 307]. Свіжими вільховими гілочками з листям парили глечики, щоб ніхто не зачарував молоко; клали шматочки вільхи в одяг молодят, тобто сприймали це дерево як оберіг від хвороб і нещасть [30, с. 88]. Червоний вогняний колір ягід горобини та її листя хрестоподібної форми забезпечили використання і цього дерева як надійного оберега: вдаривши горобиновою палицею вовкулака, можна було начебто повернути йому людську подобу [30, с. 413]. Усі ці факти є відбиттям давнього культу дерев і рослинності загалом. У деяких випадках він мав магічний характер: так, наприклад, прикрашання зеленню будинків і людей (обряд «водіння куста») повинно було сприяти розвитку рослинності [14, с. 173].

Культ дерев – один із складників культів обожнювання природи: «Селянин обожнює природу і поклоняється їй», – підкреслював Є. Р. Романов [31, с. 35]. Підтвердженням цього є білоруські казки, в одній із яких, наприклад, ідеться про те, як селянин хотів зрубати в лісі ялинку, а вона просила залишити її, обіцяючи свою допомогу; селянин спочатку її залишив, але потім усе ж таки зрубав і відразу ж став ведмедем [32, с. 56]. Як бачимо, основна ідея казки – гнів скривдженого дерева, яке володіло потужною силою. В іншій легенді, зафіксованій у кінці ХІХ ст. у селі Великий Ліс Брестського району, йдеться про те, як якийсь селянин зрубав для будівництва млина три сосни, що росли з одного кореня, але будівництва не закінчив, оскільки незабаром помер від невідомої хвороби [33, с. 47].

Найважливішим аспектом міфології дерева є його стійка співвіднесеність із людиною. Вважалося, що дерева, як і люди, можуть ходити, розмовляти, переживати періоди процвітання і засихання, народжуватися і вмирати (тут можна згадати заборону рубати дерево без великої потреби, оскільки воно має «померти своєю смертю») [34, с. 134] . За білоруським повір'ям, у дерева часто переселялися людські душі: коли дерево рубають, то з нього йде кров, чути стогін, а якщо дерево зарипить, то це ознака того, що лісоруб змушує душу шукати собі іншого притулку [30, с. 151; 35, с. 591–629].

Ушановування дерев, як характерна риса слов'янського язичництва, було своєрідним ритуалом молінь, звернених до вегетативних сил природи. Слов'яни мали священні гаї, у яких поклонялися старим деревам (дубам, ясенам, кленам, липам та ін.) [34, с. 13, 135–136, 169–170]. Із прийняттям християнства священні гаї і культові дерева почали знищувати.

Місця, що нагадували священні гаї («прощі»), а також окремі культові дерева збереглися на території Білорусі як у ХІХ – на початку ХХ ст., так і в другій половині ХХ – на початку ХХІ століття [36, с. 305]. Свідченням культового призначення таких гаїв стали їхні назви: Княжа Діброва (поблизу Турова), Королівська Діброва (біля села Первомайська Щучинського р-ну), Дубовий Гай (поблизу села Гатава Мінського р-ну), Святий Гай (біля села Низ Слонімського р-ну), Красний Гай (біля села Талачмани Свислоцького р-ну), Пуща Старина (біля села Кривичі на Деснянщині) та ін. [30, с. 111]. Це були ділянки лісу, на яких росли дуже старі дерева, іноді вони мали огорожу, у межах якої, окрім дерев, була якась святиня: каплиця, хрест, ікони, джерело, що вважалося лікувальним. Сюди приходили набирати воду, молитися, тут відбувалися хресні ходи в церковні свята, особливо в дні освячення місцевих каплиць [5, арк. 11; 28, арк. 18, 35]. Культові дерева, які згоріли або впали від старості, були недоторканними. За шкоду, завдану таким деревам, людину карано тяжкою хворобою – божевіллям, сліпотою, паралічем. Спроба компенсувати збитки, наприклад посадити нове дерево замість знищеного, пом'якшувала покарання, і хвороба могла «відпустити» [34, с. 135].

Великою пошаною в білорусів користувався дуб, який виступав як символ вічного життя, втілюючи силу, міць, чоловіче начало. Під загрозою передчасної смерті його заборонялося ламати, рубати, зрізувати. Широковідомим був дуб біля села Церковища Ушацького району, на березі річки Меделки в Поставах [30, с. 154]. Збереглися назви культових дубів: Велет, Силач, Святий Дуб, Добрий Дуб, Тригранний Дуб, Перунів Дуб, Старий Дуб та ін. Про культ дуба яскраво свідчать знахідки 1869 на території колишнього Борисівського повіту: у лісі в дуплі дуже старого дуба селяни знайшли два язичницькі ідоли, один із яких був виготовлений зі срібла, а другий – із бронзи [37, с. 57]. Дуб під назвою Велет ріс на капищі в Мінську, яке проіснувало на березі Свіслочі до початку ХХ ст. Жолуді з цього дуба вважалися священними [37, с. 57]. Поблизу села Адельковичі (Слонімський район) відомий величезний дуб біля кургану. Наприкінці ХІХ ст. там було два дуби, а ще раніше їх було чотири. Вони вважалися зачарованими, і, за повір'ями, якщо зрубати такий дуб або навіть узяти з нього гілочки, відірвані вітром, то обов'язково трапиться якесь нещастя: здохне кінь, корова чи вівця. Зафіксовано переказ про те, що одного разу орендар графа Завіші зрізав два дуби, і від цього в нього здохли всі тварини. Два дуби, які залишилися, люди окропляли святою водою, і їх ніхто не чіпав [37, с. 58].

Де-не-де в Білорусі до початку ХХІ ст. ще збереглося обрядове «годування» культових дерев, особливо беріз: їм носять хліб-сіль, загорнуті в полотно, льон, гроші, стрічки тканини [30, с. 151]. Білоруси вірили, що деякі дерева (наприклад, липа біля села Капланці Березанського району, дуб біля села Церковища Ушацького району) володіють лікувальними властивостями. Хворому потрібно було пролізти через отвір у такому дереві, після чого він повинен був розірвати на собі ту частину одягу, що торкалася хворого місця. Розірваний одяг залишали біля дерева, одягаючи натомість новий. Вважалося, що після цього дерево може подарувати здоров'я [37, с. 59].

У ХІХ–ХХ ст. білоруси охоче садили на своїх садибах берези, клени, липи, оскільки вважалося, що вони приносять людям щастя [25, с. 57]. Зрубати будь-яке дерево, що росло поблизу хати, у дворі або на вулиці – вели-

кий гріх для господаря дому або іншої людини [23, С. 304; 26, арк. 14; 28, арк. 8, 10, 25]. Відомі й інші заборони, пов'язані з деревами. Так, не можна було знищувати черемшину, «бо бджолам не буде звідки брати весняний мед» [23, с. 307]; горобину: «хто зріже горобину, той помре важкою смертю» [4, S. 244]; також ясена, оскільки «з нього наші предки отримали священний вогонь» [23, с. 307]. У переказі, який зафіксував М. Федоровський, розповідається про те, що коли Бог вигнав Адама і Єву з раю, то він вигнав і чорта, який їх спокусив, і наслав на нього Перуна. Чорт сховався під ясеном, а Бог запалив його Перуном: так Адам отримав перший вогонь [4, S. 239].

У народних знаннях білорусів про дикорослі рослини проявляється їхнє дбайливе ставлення до навколишньої флори, передусім до лісових ресурсів. Це відзначено як спостереженнями етнографів XIX – першої половини XX ст., так і даними опитувань сільського населення, проведених автором. Білоруські селяни ніколи не зрубували дерево без потреби, не винищували ягідні і грибні місця. Так, при збиранні грибів завжди прагнули зберегти грибницю, зрізаючи гриб ножем або обережно викручуючи його із землі [5, арк. 37]. Ягоди ніколи не збирали нестиглі й усі до однієї, при зборі чорниці не використовували дерев'яних гребенів. Вище вже йшлося про ощадні способи збору березового та кленового соків, що майже не пошкоджували дерева. Раціонально підходили і до заготівлі кори, знімаючи її не з усіх дерев на тій чи іншій ділянці, а вибірково. Разом із тим наведені факти не можуть свідчити про абсолютно гармонійне співіснування білоруського етносу з природою, адже будь-яка дія людини рівнозначно негативна для природи, оскільки не може не порушувати її розвитку (справжньою природа може бути тільки при повному невтручанні людини).

У більшості традиційних знань і уявлень білорусів про диких тварин XIX – першої половини XX століття також відображено дбайливе, раціональне ставлення до довкілля. Категорично заборонялося без потреби вбивати і навіть ображати звірів і птахів. Наприклад, великим гріхом вважалося забрати в білки всі горіхи, знайдені в дуплі: «це все одно, що відібрати хліб у людини» [25, с. 49]. Ряд представників тваринного світу (насамперед ластівок, жайворонків, лелек, вужів, бджіл, мурах) білоруський селянин вважав свого роду священними. На Поліссі, перед тим як будувати хлів, приносили з лісу мурах і висипали їх на вибране місце: «Якщо мурашки розповзуться, то нечисте місце – там нічого не будуй». Таким же чином і спостерігали за поведінкою павука: якщо принесений павук починав через ніч «ткати кросна» на новому місці, воно вважалося придатним для будівництва [29, S. 164]. Заборонялося руйнувати пташині гнізда, мурашники [7, с. 259]. Ці знання зафіксовані в усіх історико-етнографічних регіонах Білорусі.

Бджолу вважали комахою не тільки корисною, але й розумною, оскільки «куди вона не полетить по мед, то не заблудиться» [23, С. 311]. Білоруські замовляння XIX ст., зібрані Є. Р. Романовим, називають бджолу «царицею», «райською пташкою» [38, с. 5, 10]. Білоруси вірили, що бджола кусає тільки грішних людей [7, с. 259]. Смертним гріхом, який не буде прощено навіть на тому світі, вважалося руйнування або розкрадання бджолиної борті: «Якщо людина викраде або зруйнує колоду з бджолами, то її слід повісити на цій же сосні»; «Якщо хтось зруйнує чи вкраде бджоли, то його слід закопати живим у землю, спочатку відрубавши руку» [23, с. 310; 24, s. 253, 337–338; 29, s. 164]. На думку білорусів, деякі тварини, а саме голуб та бджола, володіють «духом», тобто душею, однаковою з душею людини, і таким чином виділяються з числа всіх інших тварин [31, с. 33], тому про бджілку і голуба не можна сказати «здохли», а потрібно «померли» [29, 164; 32, с. 45]. Тут, звичайно, простежуються пережитки анімізму та християнської міфології (яка, як відомо, ототожнювала Бога-духа, третю особу Трійці, з голубом), але в ряді випадків видно і любов до корисних і красивих представників місцевої фауни. Усе це випливало з віри в спорідненість із силами природи, які позначалися на житті й діяльності людини [36, с. 307].

Якщо під хатою оселиться вуж, то таке сусідство, на переконання білорусів, забезпечує здоров'я і багатство мешканцям хати, тому про мертвого вужа говорили «кінчився» або «помер», але не «здох», щоб вуж не покарав за образу [32, с. 9, 14]. Вважалося, що той, хто побачить вужа і не вб'є його, буде назавжди захищений від укусів змії [31, с. 68]. Етнографи кінця XIX – початку XX ст. зафіксували відомості про те, що білоруські селяни колись тримали вужів у хатах під піччю або навіть разом із дітьми [29, s. 164], а коли наставав час годувати дітей, вуж сміливо виповзав зі свого сховища і їв разом з ними. Діти іноді відштовхували його, били ложкою по голові, проте вуж не ображався і не кусав їх. Для вужа спеціально ставили ненакритим глечик молока, щоб він міг вільно підживитися, коли хотів [30, с. 93]. Якщо вуж жив у хліві, то йому дозволяли пригощатися молоком корови безпосередньо з її вимені. Вуж був охоронцем господарства і в переносному сенсі, як магічний символ [24, s. 177], і безпосередньо – як винищувач дрібних гризунів, що турбували худобу, могли знизити її продуктивність, заразити інфекційною хворобою. Вуж міг передбачати господарям біду, загрозу стихії. У Медельському районі в другій половині XX ст. зафіксовано переказ про те, як у ясний літній день вуж зі своїми дітьми виповз із хліва й залишив подвір'я. Незабаром почалася страшна гроза, і хлів згорів [30, с. 93]. А.В. Гура наводить дані, що на Білоруському Поліссі вужа й тепер називають «домовиком», намагаються не кривдити [39, с. 319].

Такою ж любов'ю і пошаною користувався й лелека (бусел). Його вважали перетвореним із того чоловіка, якому Бог дав міх, куди поклав усіх гадів і наказав їх втопити, але чоловік був цікавим, розв'язав міх, щоб побачити, що в ньому, і таким чином випустив усіх гадів на волю. Тоді Бог покарав чоловіка, перетворивши його на лелеку і наказавши йому збирати жаб та інших гадів [29, S. 165; 31, с. 79]. Подібну легенду ми зафіксували в Корелицькому районі Гродненської області в інформатора С. Харути [5, арк. 33]. Вважалося,

що коли навесні лелека зробить своє гніздо на даху хати або поблизу неї, то це принесе господарям щастя, народження дитини; хата на все літо буде захищеною від блискавки, граду і всякого іншого зла [4, s. 183, 185; 26, арк. 14]. Тому в деяких місцевостях селяни самі робили навесні гнізда для бусла, закріплюючи на даху колесо від воза, щоб закликати цю птицю до себе [32, с. 74]. До лелеки зверталися жінки під час жнив, коли стояла дуже спекотна погода: «Бусько, бусько! Зашли нам трохи вітру, бо не зможемо жати!». Ображений лелека (якщо хтось зруйнував його гніздо) міг принести на хату або клуню палаючу головешку і таким чином помститися цій людині [5, арк. 84, 18, с. 312; 31, с. 60; 32, с. 14]. Гріхом вважалося вбивство соловейка, ластівки, голуба, жайворонка, синиці, дятла. Не можна було чіпати тетерева, «оскільки він нікому не робить зла» [23, с. 320; 29, s. 165; 32, с. 75].

Відомі також магічні обряди, які за участю тварин повинні були забезпечити майбутній урожай. Тут у ролі істот, від яких залежить врожайне літо, виступають здебільшого птахи. Це – весняні птахи: на першому місці ластівка, рідше галка. Весна в образі ластівки «з карабку жыта вытрасла, з лукошак горошок, з драбеек канапелек», як співається в одній із веснянок; в іншій веснянці ластівку просять принести «цеплае лета і буйное жита» [32, с. 39]. У Надніманні цю роль приписували лелеці чи дикому гусакові; коли селянин бачив навесні перший раз лелеку або гусака, він проказував таке замовляння: «на тихе літо, буйне жито, а нам на здоров'я». Водночас можна було зав'язати вузол на поясі і зберігати його як засіб від лихоманки: якщо така людина захворіє, то досить розв'язати вузол і лихоманка «відпустить» [8, С. 193]. У Поліському регіоні носієм різного добра вважали журавля: якщо він прилетить, жінці потрібно було йому сказати: «будь здоров, пане веселий», і він відповість: «нехай, щоб ти весела була на весь рік», а якщо просто сказати: «он журавель летить», то він відповість: «нехай, щоб ти журилася весь рік» [29, s. 166]. Якщо журавель кружляв над конкретною хатою, у ній цього року чекали весілля [4, s. 154].

Необхідно відзначити, що позитивним було ставлення не до всіх представників тваринного світу. Вважалося, наприклад, що городня жаба («варопавка») нібито приносить посуху, тому її ритуальне вбивство використовували в обрядах викликання дощу, поширених у XIX – першій третині XX ст. Не менш сумна доля спіткала й кажана. Припускали, що він насилає «шалудькі» на голову [23, с. 338; 31, с. 63], від чого людина може навіть померти [7, с. 261; 18, С. 308]. З цієї причини кажанів убивали, хоча вони приносили велику користь, знищуючи шкідливих комах. Не любили також сову (через її великі «страшні» очі), а також зозулю, бо вона виводила пташенят у «чужих» гніздах. Крім того, вважали, що зозуля не має самця: багато хто нібито бачив, як вона підлітала під півня. Результати опитувань сільського населення не виявили тут принципових регіональних відмінностей на всій території Білорусі. Ці екофобні установки (особливо ставлення до жаб і кажанів) збереглися і в другій половині XX – на початку XXI ст., незважаючи на певний розвиток екологічної освіти та екологічного виховання населення [5, арк. 3–4, 45, 67, 71, 26, л. 8, 27, 28, л. 8]. Однак більшість традиційних уявлень про природу (заборона вбивати тварин без потреби, руйнувати гнізда, мурашники, бджолині дупла і т. д.) працювала ефективніше, ніж нинішні природоохоронні закони і заклики громадськості, тому актуалізація їх у масовій свідомості може принести величезну екологічну користь сьогодні [36, С. 308].

Таким чином, традиційні знання білорусів про рослинний і тваринний світи являють собою цілісну систему, для якої характерні всебічність, комплексність, завершеність. За своєю структурою, змістом, практичним значенням вони не поступаються аналогічним системам знань у народів, що перебували в однакових із білорусами природних умовах. Дикорослі рослини й дикі тварини займали важливе місце і в світоглядних уявленнях і традиційній системі цінностей білоруського етносу, що свідчило про усвідомлення ним гармонійності світовобудови та місця людини у Всесвіті. Білоруський етнос, який довгий час проживав на тій самій території, накопичив значний позитивний досвід природокористування. Різноманітні способи експлуатації природи давали можливість остаточно не знищувати той чи інший вид ресурсів, а розподіляти навантаження на природу більш-менш рівномірно між різними видами її багатств шляхом ведення комплексного господарства. Ці способи випрацьовували й апробовували протягом багатьох століть, тому білоруський етнос зумів найбільш оптимально адаптуватися до навколишніх флори і фауни і, зберігаючи традиції природокористування, не порушував природної рівноваги.

Традиційні знання білорусів про дикорослі рослини і диких тварин, зафіксовані в усіх історико-етнографічних регіонах Білорусі, мають яскраво окреслений екофільний характер: у них відсутні обґрунтування грабіжницького ставлення до рослинного і тваринного світу, проявляється повага до природи, її краси, прагнення зберігати і раціонально використовувати природні багатства. Найбільш масове застосування традиційних форм взаємин із живою природою припало на XIX – першу половину XX століття. Протягом другої половини XX – на початку XXI ст. народні екологічні знання білорусів зазнали значної трансформації. Сфера їх поширення і функціонування поступово набула вузьких соціально-демографічних обмежень (демографічна група сільських жителів віком за 60 років). На жаль, їхні думки про раціональне використання ресурсів рослинного і тваринного світу найчастіше пасивно враховують чи не враховують взагалі інші соціальні та демографічні групи [5, арк. 24, 30, 37]. Крім того, на початку XXI ст. навіть представники цієї демографічної групи поступово втрачають унікальні традиційні екологічні знання та перекази (про це свідчить те, що не всі інформатори могли повністю відповісти на поставлені питання або навіть на більшу їхню частину).

Екологічне значення традиційних знань білорусів про дикорослі рослини й диких тварин полягає в тому, що вони володіють безперечним виховним потенціа-

лом, особливо на сучасному етапі, коли ігнорування й порушення вироблених упродовж століть основних законів природокористування призвело до глобальних екологічних проблем на планеті Земля. Актуалізація в масовій свідомості традиційних форм взаємин із навколишнім середовищем сприяє відмові від глибоко закорінених установок на панування суспільства над природою і необмежене використання її ресурсів, осмисленню того факту, що жорстке протистояння людини і природи здатне знищити всю планету; сприяє гармонійним стосункам із природою, становленню загальної екологічної культури особистості, формуванню екологічно досвідченого фахівця, відповідального за можливі наслідки своєї професійної діяльності.

Тому на сучасному етапі актуальним науково-практичним завданням є відродження і повернення в культуру сільських жителів (а також і жителів міста) традиційних знань, морально-етичних уявлень, норм і принципів поведінки стосовно навколишньої природи, адже дбайливе ставлення людини до довкілля, рідної землі має базуватися на найкращих традиціях народної культури.

Література

1. *Шумскі К.* Раслінны свет у традыцыйнай культуры беларуса XIX – пачатку XX ст. // Пытанні мастацтвазна ства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 2 / Ін-т мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нац. акад. навук Беларусі; навук. рэд. А. Лакотка. – Мінск, 2007. – С. 436–440.

2. *Шумський К.* Традиційні екологічні знання білорусів: народна ботаника // Народознавчі Зошити. – 2005. – № 1–2. – С. 179–184.

3. *Минько Л.* Народная медицина Белоруссии. – Минск: Наука и техника, 1969. – 108 с.

4. *Federowski M.* Lud Bjaloruski na Rusi Litewskiej. Materjaly do etnografii słowiańskiei zgromadzone w latach 1877–1891. – Kraków, 1897. – Tom I: Wjara, wierzenia i przsady ludu z okolic Wolkowyska, Slonima, Lidy i Sokolki.

5. Архі Інстытута мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору НАН Беларусі (далей – АІМЭФ). – Фонд 6. – Воп. 14. – Спр. 135. Матэрыялы па традыцыйных экалагічных ведах беларуса , сабраныя К. А. Шумскім. 2005–2006 гг.

6. *Бессонов П.* Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. – М.: Б. и, 1871.

7. *Дмитриев М.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. – Вильня, 1869.

8. *Крачковский Юл.* Быт западно-русского селянина . 1874.

9. *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья // Вестник Западной России. – 1867. – Кн. 11. – С. 95–117.

10. *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu Borysowskiego. – Wilno, 1847.

11. АІМЭФ. – Фонд 6. – Воп. 12. – Спр. 24. Этнаграфічная экспедыцыя 1976 г. (Мінская вобласць). Запісы Л. І. Мінько.

12. *Баршчэ скі У.* З гісторыі фальлёктэнізму // Інстытут беларускай культуры. Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Працы катэдры этнографіі. – 1928. – Т. 1. – Сш. 1. – С. 49–80.

13. *Дражева Р.* Обряды, связанные с охраной здоровья, в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян // Советская этнография. – 1973. – № 6. – С. 112–118.

14. *Карский Е.* Белорусы: в 3 т. – Варшава: М.; Петроград, 1903–1922. – Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. Народная поэзия. Обрядовые песни, приуроченные к разным языческим праздникам. – М., 1916.

15. *Гаммерман А.* Растения-целители – М., 1963.

16. *Wereņko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materjaly Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisii antropologicznej Akademii Umiejetności w Krakowje. – 1896. – T. 1. – S. 99–228.

17. *Гринченко Б.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов, 1895.

18. *Романов Е.* Белорусский сборник. – Вильна; 1912. – Вып. 8: Быт белоруса.

19. *Шумскі К.* Традыцыйныя экалагічныя веды беларуса у XIX – пачатку XX ст. // Пытанні мастацтвазна ства, этналогіі і фалькларыстыкі: зб. навук. арт.: у 2 ч. / Ін-т мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нац. акад. навук Беларусі; навук. рэд. А. Лакотка. – Мінск, 2006. – Ч. 1: Мастацтвазна ства, фальклор і этналогія. – С. 502–506.

20. *Мейер А.* Описание Кричевского графства 1786 года // Могилевская старина: сборник статей «Могилевских губернских ведомостей» за 1900 и 1901 годы; под ред. Е. Романова. – Могилев, 1901. – С. 86–137.

21. Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі / В. Бандарчык [і інш.]; пад рэд. В. Бандарчыка. – Мінск; 1993.

22. Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья / В. Бондарчик [и др.]; под ред. В. Бондарчика. – Минск: Наука и техника, 1987. – 376 с.

23. *Пяткевіч Ч.* Рэчыцкае Палессе. – Мінск, 2004.

24. *Kolberg O.* Dziela wszystkie. – Wrocław; Poznań; 1968. – Tom 52: Bialoruś–Polesie.

25. *Сержпуто скі А.* Прымхі і забабоны беларуса -палешуко . – Мінск; Універсітэцкае, 1998. – 301 с.

26. АІМЭФ. – Фонд 6. – Воп. 14. – Спр. 102. Матэрыялы па традыцыйных экалагічных ведах беларуса , сабраныя К. А. Шумскім. 2002–2003 гг.

27. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / K. Moszyński. – Kraków, 1929. – Cz. 1: Kultura materialna.

28. АІМЭФ. – Фонд 6. – Воп. 14. – Спр. 134. Матэрыялы па традыцыйных экалагічных ведах беларуса , сабраныя К. А. Шумскім. 2004 г.

29. *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materjaly etnograficzne z wschodniej części b. powiatu Mozyrskiego oraz z powiatu Rzcezyckjego. Warszawa, 1928.

30. Беларуская міфалогія: энцыклапедычны сло нік / С. Санько [і інш.]; пад рэд. С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2004.

31. *Романов Е.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. – Вильна, 1911. – Вып. 1.

32. *Нікольскі М.* Жывёлы звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства. – Мінск; 1933.

33. *Дучыц Л.* Старада нія могільнікі назвах, паданнях і павер'ях беларуса // Культурны ландшафт Вілейшчыны: матэрыялы Вілейскай рэгіянальнай навукова-практычнай канферэнцыі, Вілейка, 26–27 ліп. 2003 г. / Вілейскі гістор.-краязн. музей, Этнагістарычны цэнтр «Явар»; рэдкал.: Л. Дучыц [і інш.]. – Мінск, 2004. – С. 44–54.

34. Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Редкол.: С. Толстая [и др.]. – 2-е изд. – М., 2002.

35. *Зеленин Д.* Тотемистический культ деревьев у русских и белорусов / // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. – 1933. – № 8. – С. 591–629.

36. *Шумскі К.* Народныя экалагічныя веды справе папулярызацыі традыцыйнай культуры беларускай вёскі // Пытанні мастацтвазна ства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 3: у 2 ч. / Ін-т мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нац. акад. навук Беларусі; навук. рэд. А. Лакотка. – Мінск, 2007. – Ч. 2. – С. 304–309.

37. *Дучыц Л.* Культавыя дрэвы Беларусі // Studia mythologica slavica. – 2000. – № 3. – С. 57–62.

38. *Романов Е.* Сборник белорусских заговоров начала XIX века // Могилевская старина: сборник статей «Могилевских губернских ведомостей» за 1900 и 1901 годы; под ред. Е. Романова. – Могилев, 1901. – С. 5–12.

39. *Гура А.* Символика животных в славянской народной традиции. – М., 1997.

Адаптивні властивості традиційної календарної обрядовості білорусів та її сучасна роль

Тетяна Кухаронок

In the article on the basis of litererature and field researches features of adaptation of traditional calendar ceremonialism of Byelorussians, formations of calendar system of holidays in present conditions are investigated. Main directions of transformation of traditional holidays of a national calendar during the modern period, leaders from which are synthesis of natural-economic and Christian calendars, the activization of regional (local) subcultures, change of ethnocultural dominants in folklore-ethnographic holidays are revealed and interpreted.

У артыкуле на базе літаратурных і экспедыцыйнных палявых матэрыяла дасследаваны асаблівасці адаптацыі традыцыйнай каляндарной абраднасці белоруса , формавання каляндарнай сістэмы свята у сучасных умовах. Прая лены і інтэрпрэтаваны асно ныя накірункі трансформацыі традыцыйных свята народнага календара сучасны перыяд, вядучымі з якіх з’я ляюцца сінтэз прыродна-гаспадарчага і хрысціянскага календаро , актывізацыя рэгіянальных/лакальных субкультур, змена этнакультурных дамінанта у фальклорна-этнаграфічных святах і інш.

Особливістю сучасної святкової культури є її поліфункціональність, мобільність, адаптивність до етнокультурної ситуації в соціально-культурному оточенні, яке швидко змінюється. Головними напрямами формування в незалежній Республіці Білорусь нової календарної системи є використання національних святкових традицій, синтез природно-господарського та християнського календаря, а також актуалізація регіональних (локальних) субкультур, зміна етнокультурних домінант у фольклорно-етнографічних святах та ін.

Самобутні календарні свята, звичаї та обряди білорусів є однією з найважливіших частин духовної культури, яка тісно пов’язана з історією народу, його життєвим укладом на різних етапах розвитку, з природними та соціальними умовами, а також відображає давні контакти із сусідніми народами, що проявилися в різночасових за походженням елементах календарної обрядовості. Традиційні календарні свята, звичаї та обряди разом з іншими автентичними формами народної культури – це основа і ядро всієї етнічної культури білорусів. Традиційна календарна обрядовість на сучасному етапі характеризується життєздатністю і має локально-типологічну різноманітність. Однією з головних проблем, яка в умовах глобалізації стає основною, є проблема збереження національної ідентичності. Останнє десятиліття в культурному житті країни було часом становлення традиційної культури як самостійної галузі державної відомчої сфери культури. На державному рівні були створені правові, соціально-економічні, організаційні умови для збереження цінностей традиційної культури. Закон «Про культуру в Республіці Білорусь» сформулював мету й основні напрями культурної політики, визначив як найважливіший її пріоритет відродження, збереження, розвиток і популяризацію білоруської національної культури.

Активізація місцевої локальної субкультури пов’язана з об’єднанням локальних і загальнобілоруських традицій, які спрямовані на конкретну людину в її життєдіяльності. На регіональну і локальну специфіку календарних свят, звичаїв, обрядів білорусів вплинуло багато факторів, у тому числі взаємодія інших етнічних культурних традицій: білоруської, російської, української, польської; тривале співіснування православної і католицької конфесій; спільне проживання в багатьох населених пунктах православних і католиків, постійна релігійна і культурна взаємодія між ними. Для таких поліконфесійних регіонів, як Наднімання і Надозер’я, де більшість білорусів, що проживають тут, належать до однієї з основних християнських конфесій – православ’я чи католицизму, характерне розширення святкового часового простору, який стосується найбільш значних річних свят і святкових періодів (Різдво, Благовіщення, Великдень, Трійця та інші). Під час відзначення головних католицьких свят у православних допустиме порушення буденного (профанного) окціонального і вербального простору, що виявляється як у відмові від роботи в дні, які є святковими для представників іншої конфесії, так і у включенні обрядово-святкових елементів у буденний, щобільше, профанний простір. Місцеві білоруси-католики відзначають свята, яких немає в офіційному католицькому календарі: Юрія весняного, Першого Спаса, Покрови та ін.

У зв’язку з тим що народний календар був тісно пов’язаний із християнським, у сучасній Білорусі більшість традиційних свят приурочено до церковно-християнського календаря. Частина календарних свят має постійну дату проведення, частину (т. з. рухливі) відзначають залежно від дати проведення Пасхи (Великодня) – коливається від 4 квітня до 8 травня у православних, від 22 березня до 25 квітня – у католиків.

Народний календар православних і католиків відрізняється системами вимірювання часу: юліанською і григоріанською (різниця 13 діб), складом церковних свят, певними розбіжностями на рівні великих ритуальних комплексів і окремих елементів конкретного обряду, складними сполученнями різноетнічних та різноконфесійних елементів.

У сучасний період найсприятливіші умови для існування традиційних календарних свят є там, де збереглися до наших днів традиційні форми соціокультурної та господарської діяльності. Функціонування традиційних календарних звичаїв, обрядів та вірувань у сільській спільноті багато в чому зумовлюють світоглядні уявлення, які підтримують їх збереження і включення в систему обрядового життя локальних спільнот, упорядковують народний календар, визначають семантику його вузлових точок і відрізків. Структура ж народного календаря визначається чергуванням свят та буднів, ієрархією самих свят, їх відношенням між собою. У сучасний період селяни усвідомлюють протиставлення свята і буднів. Для старших носіїв традицій властиве глибоке шанування свята як такого. Наведемо найбільш типові відповіді щодо цього, зафіксовані автором під час польових експедицій у різні регіони Білорусі в 2006–2009 рр.: «*Благавешчанне празнікавалі, не рабілі. І Мікола, і Юр'я, і Ушэсце – усе празнікі, не работалі, празнікавалі. А Вы думаеце, эта хіба добра – рабіць? Е й граза, і бура – эта се празніка нада глядзець*»; «*Стрэчанне было, а як жа, святкуем. Нічога ня дзелаем, святкуем, ого!*»; «*Стараюцца на Благавешчанне нічога не рабіць, у цэркві багаслужэнне, эта благавесны дзень. Яго запамінаюць і як картошку капаць, стараюцца эты дзень засыпаць, бывая лес ідуць, кажа, назаві які дзень было Благавешчанне, дапусцім у срэду ці чацвер, каб ня бачыць вужака* »; «*Дзве Прачыстыя, ніхто нічога не робіць*»; «*Мікола зімовы – празнік, проста не работаем у гэты дзень*»; «*Ушэсце тожа празнуем, бальшы празнік*»; «*Казанскую так атмячаюць, за празнік, ужэ нічаго ня дзелаюць*»; «*Мы любое свята не работаем, хіба якога свята ня знаем. А так ня работаем*»; «*Пакро ё, свята бальшое, нялзя нічога дзелаць. Савы, Варвары, Міколы – усе етыя празнікі ідуць адзін за адным. Нічога ня дзелаем. На свята нялзя работаць*»; «*Дождалі празніка і нічога не робім, мы саблюдаем. Старыя люды расказвалы, колысь пышлы на Дэвятуха сіно грэбсты, хватаемо, хмара йдэ. Згрэблы тое сіно, грымнуло – і спалыло тое сіно. Воровіты свята. Усё ат Бога. Вот за гэто і нэ робымо, прыдэржымаемса*»; «*Увядзенне, ідуць у цэрка ку і проста празнуюць і сё*».

Важливим принципом регуляції народного календаря є вирізнення свят великих і малих, так званих присвятків. Для кожного з них наявна своя система заборон, в основі яких лежать традиційні вірування, пов'язані з категорією часу (заборонені дні або години доби). Наслідком порушення встановленого порядку в «заборонені дні» є неминуче покарання: «*Празнік бы , Юр'я. Я і думаю, пайду к саседу баршча яму звару, а то ён баршча прасі . Ён мне курыцу даста с халадзільніка, ну, да хай бы ж сам пасек. А я гавару: – «Дай я». Курыцу на калодку, тапаром – шах, адсекла сабе па пальца, во. За то, што тапор у рукі зяла на Юр'я. Нялзя*» (Софія Шевцова, 1927 р.н., с. Губичі, Буда-Кошелевський район, Гомельська область); «*Варвары – яны крывыя дужа, гавораць. На Варвары шыць, кажуць, ня можна, бо будуць пальцы рваць. Іголкаю шыць нялзя. Увесь дзекабр – святы і святы. Крывыя, значыць, нялзя нічога дзелаць, бо як сдзелаеш, то і скажацца. У нашай дзярэ ні было: гну на якое-та свята, у Каляды, кажацца, палазы. Жонка была бярэменная, а ён дзела санкі і гну палазы. І радзілася дзевачка – ножкі былі назад завернуты. І тая дзевачка до га ляжала бальніцы, больш года ляжала гіпсах. І ціпер яна прыхрамвае*» (Марія Сергієнко, 1945 р. н., с. Хизів, Кормянський район, Гомельська область); «*Градавая серада, сухі чацвер, кажа, на гэтыя празнікі нельга нічога агародзе рабіць, ні палоць, ні садзіць, таму што град паб'е або засуха засушыць*» (Віра Дашко, 1932 р.н., с. Костеши, Узденський район, Мінська область); «*Колысь, дзід кажа, каб закопать картошку яму. А баба кажа: «Ні йдэмо, сённі Чудо». А дзід: «Йдэмо». Ну, і закопалы тую картошку. І прышлося іі на вісні откопываты – згніла вся. Одна ямка. І на Чудо вжэ більш нэ робылы ніяк*» (Марія Сергієвич, 1937 р. н., с. Оса, Кобринський район, Брестська область).

Етнічна специфіка відзначення свят найкраще відображена на сімейному рівні і в сільському соціумі.

У різдвяному обрядовому комплексі нинішніх сільських білорусів можна виділити три кульмінаційні моменти: Різдво Христове і вечір напередодні; Новий рік і щедрий (багатий) вечір; Водохреща і вечір напередодні. Сьогодні Різдво святкують у багатьох сім'ях. Відвідування церкви (костьолу) – необхідний компонент свята, передусім для вірян. Напередодні Різдва багато хто дотримується традиційного пісного Святвечора. Традиційно на щедрий вечір у селі припадала основна кількість ворожінь, тому й сучасна молодь прагне ворожити саме в цей час. Білоруські дівчата, як і раніше, напередодні щедрого вечора («старого Нового року») ворожать на свою майбутню долю, але все це здійснюється у вигляді святкового жартівливого розіграшу (наприклад, дівчата опівночі набирають по мобільному телефону будь-який номер і коли потрапляють на чоловіка, питають його ім'я, вважаючи, що таке ім'я буде в майбутнього чоловіка) та ін.

Обряд колядування займає одне з центральних місць у різдвяному обрядовому комплексі, однак кількість варіантів святкових різдвяних обходів зменшилася, хоча деякі регіональні та локальні особливості традиційного колядування зберігаються в сільській місцевості. На Поліссі, Надніманні, Надозер'ї побутує тип обходів, що здійснюються напередодні або в перший день Різдва, коли ходять групи, які носять зірку і виконують релігійні колядки. Крім того, такі групи виконують одну-дві традиційні колядки, присвячені господареві або його дружині чи дітям.

Сьогодні найбільш поширені групи колядників за участю переодягнених персонажів. Велика заслуга в

цьому належить культпрацівникам, що відроджують місцеві різдвяні свята, звичаї, обряди, пісні, маски. Це знаходить підтримку в жителів кожного конкретного населеного пункту.

Як характерний приклад такого стану можна привести с. Семежаву Копильского району Мінської області, де місцеві культпрацівники разом із білоруськими етнографами в 1990-і роки на основі спогадів старожилів відродили унікальний обряд «Різдвяні царі», приурочений до щедрого вечора (з 13-го на 14-е січня). Односельці прийняли з радістю «своїх царів» і, починаючи з 1998 року, по вулицях Семежави щорічно ходить колядувати кілька груп.

На Брестщині й Гомельщині сучасний обряд щедрування (колядування) – це весела гра з піснями, танцями, інтермедіями. Справжнім карнавальним центром є смт Давид-Городок Столинського району Брестської області, де з 1986 р. відродили місцевий різдвяний обряд «коніки». Група переодягнених («коніки») ходить на щедрий вечір. У неї входять різні зооморфні і антропоморфні персонажі. Головний персонаж, символ свята – «кінь», якого роблять традиційно, і «їздовий» («ездавой») – молодий неодружений хлопець. Крім нього, до групи входять традиційні маски Баби-Яги, ведмедя, вовка, чорта, бика, корови, зайця, «смерті», а також сучасні персонажі – Дід Мороз, Снігуронька, Червона Шапочка, мушкетери, півень, слон, Вєрка Сердючка, Міккі Маус, Попандопало, кат, «ніч». «Коник» ходить довго, поки всіх не обійде. Після цього збираються на площі біля міської ялинки і танцюють там усі разом. Проводять також огляд-конкурс груп і масок, куди збираються місцеві мешканці та численні гості. Міський будинок культури нагороджує переможців у різних номінаціях: за кращий костюм, за краще привітання. На сьогодні цей обряд став улюбленим загальним святом давидгородчан.

Разом із тим обряд щедрування належить до найархаїчніших новорічних віншувальних обходових обрядів, які поширені переважно на Білоруському Поліссі в багатоваріантних місцевих проявах. До нашого часу в ньому найбільш чітко проглядається класична трійчаста структура обхідного обряду, у якій виділяються такі головні етапи: 1) звернення до господарів із проханням дозволити щедрувати; 2) виконання обрядового тексту та гривистави, 3) обдаровування, що супроводжується припрошуваннями і словами подяки. Наприклад, обряд «Шчодрик» у с. Ріг Солігорського району Мінської області відбувається за участю традиційних маскованих персонажів, як зооморфних – кози, журавля, коня, так і антропоморфних – діда, баби, «цигана» і «циганки» з «дитиною» (лялькою) в «колисці». Найбільш унікальний персонаж у групі щедрувальників у с. Ріг – це дід і його берестяна маска, аналогів якої більше немає в Білорусі.

У сучасний період виготовляють маски, використовуючи різноманітні матеріали. Дуже гарні й досконалі маски «кози» плетуть із соломи і лози і дбайливо їх зберігають до наступного Різдва.

Як свідчать експедиційні матеріали, сьогодні досить часто різдвяна група організовується стихійно за дві-три години до початку різдвяного обходу. Якщо ж вона формується заздалегідь, то навіть буває, що її учасники домовляються з господарями, у які будинки вони прийдуть. Треба відзначити, що це абсолютно нове явище в обряді колядування, яке яскраво свідчить про значну трансформацію традиції, адже в минулому столітті колядники починали свій обхід із кінця села і не обминали жодної хати. Трапляються зовсім нові форми колядування: *«Я ету зіму не хадзіла калядаваць, а па целефону калядавала, набяру номер: «Святы вечар, добры вечар, дазвольце калядаваць, Вам песню паспяваць». Хто скажа: «Калядуйце», я песню прапею, хто скажа: «Нека», я лажу трубку»* (Катерина Агейчик, 1940 р. н., с. Теребов, Петриківський район, Гомельска область. Зап. А. Боганевої).

Колядники, як і в минулому, отримують дари від господарів, у чиї хати вони заходять; колядування завершується вечіркою. До останнього часу живе уявлення селян про залежність майбутнього добробуту від щедрості частування колядників.

Традиційна різдвяна гра «Одруження Терешки» («Жаніцьба Цярэшкі»), яку проводять у закладах культури Вітебщини, є святково-розважальною грою, що має водночас і пізнавальне значення. У північних районах Брестщини, на Гродненському Надніманні, Вітебському Наддвінні зрідка трапляються обходи з вертепом.

З колядками тісно переплітається і святкування Нового року, який є найулюбленішим святом дорослих і маленьких мешканців нашої країни. У сучасному суспільстві залишилося небагато свят, які б об'єднували різні верстви урбанізованого суспільства, об'єднували в ритуалі, форма якого відносно стабільна протягом десятиліть. Первісна семантика новорічного ритуалу збереглася в цьому святі досить добре, і міфологічні коріння символіки простежуються досить яскраво. Більшості людей важко уявити собі Новий рік поза звичними формами. Ритуал визначає не тільки і не стільки дії, скільки переживання, тобто призначення ритуалу на психічному рівні – ввести емоції в потрібне русло, поновити вже одного разу пережите емоційне піднесення. Чому саме Новий рік зберіг у сучасному світі ритуальні риси? Щоб народився новий рік, старий повинен померти. Але час – невід'ємний фактор усієї картини світу, розрив у часі (смерть року) є нібито розривом буття, світоустрою, тобто з кінцем року світ гине, і повинен народитися новий. Щорічний крах і відродження світу – ось що таке в основі своїй будь-який новорічний ритуал [1, с.10, 13,22,32,38]. І не дивно, що він зберігся навіть тоді, коли всі інші традиційні ритуали зникли з нашого життя. Подарунки, як і сам Дід Мороз, приходять з іншого світу. Діти точно знають, що в мішку Діда Мороза подарунків вистачить на всіх (ось вони незліченні багатства!). Звідки взявся звичай дарувати один одному подарунки на Новий рік? Перед нами елемент своєрідної магії: подарунки у святкову ніч магічно забезпечують добробут і багатство в новому році. Б'ють куранти, гучно вистрілює пляшка шампанського, дзвенять келихи, а з телевізора звучить гімн.

Різноманітні звуки супроводжують перехід із одного року в інший, новий. Саме в 90-і роки минулого століття в нас з'явився звичай запускати феєрверк. З давнини музика, спів, шум, крики є ритуальним входом у будь-який новий стан людини чи природи, зокрема і в прийдешній новий рік. Будь-яке свято – явище масове. Колективність святкування Нового року дворівнева: це свято водночас і родинне, і загальне. Оскільки свято необхідно відзначити і там, і там, то воно розтягується в часі: гуляння починаються задовго до 1 січня й закінчуються десь у його середині.

Зимові різдвяні свята завершуються Водохрещем *. Нині серед молоді популярне хрещенське купання у відкритих водоймах. За народним уявленням, освячена в храмі хрещенська вода володіє незвичайними властивостями, саме тому її використовують як універсальний засіб допомоги і захисту від усього лихого. Гілки ялинки після освячення води забирають додому для захисту садиби від блискавки та пожежі. Під час свята католики, наприклад, освячують також крейду, якою після богослужіння господарі малюють на дверях своїх будинків три хрести і перші літери (частіше латиницею) імен трьох королів: С, М, В (Каспар, Мельхіор і Балтазар).

Великдень – те свято, яке обов'язково збирає в рідному батьківському домі вже дорослих дітей зі своїми сім'ями. Страви господині готують у суботу. Передусім потрібно пофарбувати в червоний колір яйця, які є символом цього свята – Воскресіння Ісуса Христа. Друга обов'язкова обрядова страва на Великдень – пироги: *«Яйкі фарбавалі цыбульніку, я і цяпер так фарбую, як мая маці фарбавала, у печ ста лю і варацца. Многа яек фарбую. Шэсць унука у мяне, усе як сабяруцца: дзеці, унукі, цэлае застолле, дванаццаць чалавек. Пірагі пяклі абязацельна.*

Я спяку пірог, выразаю кусочак, ста лю туда соль свянцоную» (Ганна Пушкарчук, 1947 р. н., с. Кам'янка, Узденський район, Мінська область).

Не можна уявити собі великоднього столу і без м'ясних страв, тому їх готують у великій кількості.

У сучасний період дуже поширений звичай, згідно з яким до своїх похресників на Великдень приходять хрещені батьки і приносять подарунки: фарбовані яйця, пироги, цукерки, іграшки. В інших селах, відповідно до місцевих традицій, самі діти, обов'язково наряджені в святковий одяг, відвідують своїх хрещених батьків, родичів, відносять їм пиріг, одержуючи натомість від них подарунки. Сучасний Великдень включає майже всі традиційні структурні елементи: святкування в родині, відвідування церкви (костьолу), обмін подарунками між хрещениками і їхніми хрещеними батьками, ходіння «волочильників».

На Вітебському Наддвінні, Гродненському Надніманні волочильний обряд зберігся до наших днів. Волочильники обходять будинки своїх односельців і співають вітальні пісні, за що господарі їх обдаровують. Порівняно з класичним волочильним обрядом зараз багато чого змінилося в його виконанні. По-перше, кількісно зменшився склад (три–вісім осіб), по-друге, склад групи став мішаний: чоловіки, жінки, а іноді й діти. Центральне місце в обряді займали і продовжують займати волочильні пісні. Носії традицій старшого покоління ще їх пам'ятають. Але що «молодший» склад групи, то в більш редукованому вигляді виконують ці пісні, від яких іноді залишаються тільки зачин і кінцівка – вимога подарунка.

Під час календарних свят освячують певні предмети, насамперед хрещенську воду, стрітенські свічки, вербові гілочки, які використовують як обереги й ліки протягом року: *«На Грамніцы я абязацельна хажу цэркву і бяру грамнічную свечку ад гразы. Я як прыхожу с цэрквы, з ёю абхожу се свае пастройкі, хату, сараі, у хаце кажды вугалочак – с парога начынаю і, кажуць, нада па сонцу хату абыходзіць»* (Ганна Пушкарчук, 1947 р. н., с. Кам'янка, Узденський район, Мінська область)*; «Вербная нядзеля – прыгата ліваюцца, празнуюць. Сабіраюць галінкі із вярбы, раней за нядзель тры паставяць яе ваду, яна пусціць пасыначкі такія зялёненькія, тады яе крашваюць самадзельнымі цвяткамі, панавязваюць – яна такая красівенькая, прыбраная і нясуць у цэрка . Там памоліцца бацюшка, усю вярбу эту пасвенціць і нясуць яе дадому, каго жо стрэнуць, б'юць вярбой:*

Не я б'ю – вярба б'е,
За тыдзень – Вяліквдзень,
Будзь здаро на весь год,
Такі як лёд.

І жо дзяржаць эту вярбіцу дома, за іконку паставяць, патом выганяюць каро ку поле, эты дубчык бяруць і каро ку прыганяюць з этым дубчыкам, каб яе Бог сахрані у полі» (Віра Дашко, 1932 р. н., с. Костеші, Узденський район, Мінська область).

Сьогодні майже всі обряди, здійснювані раніше протягом усього масляного тижня, відбуваються в його останній день. У багатьох сім'ях печуть і їдять млинці. Поширеним є звичай гостювання зятів у тещі («до тещі на млинці»).

Благовіщення * належить до нерухомих свят білоруського народного календаря, його дуже шанують у народі. При цьому ряд ритуальних обмежень на цей день досить широкий. Донині найперша заборона покладається на будь-яку роботу. Поряд із святкуванням Благовіщення на Поліссі поширене сприйняття цього дня як особливо небезпечного. У цьому ж регіоні, особливо на Західному Поліссі, до Благовіщення традиційно очікують прильоту лелек (буслів), для яких печуть печиво у вигляді буслевої («бусневай») лапки. Як саме печиво, так і ритуали, супроводжувальні висловлювання, пов'язані з ним, становлять особливість західнополіської весняної традиції.

Під час святкування Вербної неділі регіональну своєрідність спостерігаємо насамперед у вербальних компонентах:

* За православним календарем 19 січня відзначають Святе Богоявлення, Хрещення Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа. За католицьким календарем 6 січня – свято Хрещення Господнього, яке традиційно називають святом Трьох Королів.

* За православним календарем Благовіщення Пресвятої Богородиці – 07.04, за католицьким Благовіщення Пана – 25.03.

зафіксовано велику кількість різноманітних висловів, що добре збереглися і активно побутують при битті вербою. Білоруси-католики виробляють до свята т. з. «пальми».

На Надніманні, а також на заході Наддвіння широко побутує культ святої Агати та пов'язаний із ним комплекс вірувань, особливо серед білорусів-католиків.

Календарні свята якоюсь мірою визначають і події щоденного життя, пов'язаного зі збереженням здоров'я. До сьогодні в багатьох сім'ях наявне регламентоване вживання в їжу фруктів, овочів, меду та інших продуктів нового врожаю, які починають споживати тільки після освячення: *«А жо да Спаса яблыка ня ядзім, у мяне маленькі памёр. У цэрка не пойдам, далёка, дак возьмем яблыкі паложым на крышу. Эта 19 жні ня – Яблычны Спас. Бацюшка гаворыць, што ён ужо, як свеця, кругом цэрквы ходзя і свеця, значыць, па сяму свету ета жо свяшчэннае расходзіцца – і яблыкі пасвецяцца. Тады жо гэты яблычак з'ем нашча, на Спаса. А тады жо дзеці Гомлі пасвецюць, ходзя нявестка, у яе тожа первы памёр і чараз нядзелю прывязуць мне з цэркві: і грушы пасвецяць, і яблыкі. У каго дзеці памерлі, ня должан да Спаса есці яблыка , бо маламу на тым свеце не дадуць яблыка»* (Наталя Сапоженко, 1941 р. н., с. Жовтневе, Кормянський район, Гомельська область).

Усюди в Білорусі до сьогодні побутує повір'я, згідно з яким після свята Іллі (2 серпня) заборонено купатися, щоб не зашкодити своєму здоров'ю, *«бо Ілля нарабі гнілля»*.

За народним календарем четвер передвеликоднього тижня називають Чистим (Страсним) четвергом. Серед сільських жителів Білорусі Чистий четвер до нині має велике значення і супроводжується звичаями, обрядовими діями, прикметами й повір'ями, які групуються навколо ідеї очищення душі, тіла і впорядкування навколишнього життєвого простору. Широко побутує звичай уночі напередодні Чистого четверга ставити сіль і хліб на дворі, після чого, вважають, вони набувають незвичайних цілющих властивостей.

Ушанування померлих у Білорусі – відбиття традиційної культури, стійкий феномен, який продовжує своє побутування і на початку XXI ст. Сьогодні повсюди зберігається повір'я, що спілкування з померлими предками, як представниками «того світу», можливе тільки в певні поминальні дні та конкретні відрізки часу і відбувається тільки в певні локальні традиційні періоди.

На більшій частині території Білорусі відвідують кладовища й поминають предків на Радуницю, на Надніманні – у неділю й понеділок тижня Хоми («провідної неділі» і «провідного понеділка»); у деяких районах Гродненщини, Гомельщини, Брестщини – у перший або другий день Великодня. На Західному Поліссі й у деяких районах Наднімання і Східного Полісся виділяють два дні для вшанування померлих: четвер на великодньому тижні – «Навскі четвер» («Навскі чэтвэр»); «Нав(-м)инський Великдень» («Нав(-м)скі Вэлыкдэнь»); «Навське Великодня» («На скае Велікодне»); «Паска померлих» («Паска умерших»); «Поминальниця» («Помэнальніца») і Проводи.

Вірування концентровано об'єднує навколо себе цілий пласт народних міфологічних уявлень, світоглядних цінностей і норм символічної поведінки: *«Усе і цяпер сабіраюцца на кладбішчы на Рада ніцу, і з Мінска папрыязджаюць, і з дзярэ ні папрыходзяць – як які празнік. Усе свае прысмакі разложваюць і тамака п'юць і ядуць, гамоняць»* (Віра Дашко, 1932 р. н., с. Костеші, Узденський район, Мінська область); *«У чэцвер – Вяліканне мёртвых, стараемся абкапаць магілкі, а ва торак – Раданіца. Каму няма рэмя – тыя суботу абкапаюць. А старэйшыя стараюцца чэцвер. Усё біраем: трава, лісце, а тады носім чысты, жо ценькі пясочак на магілкі. Аграды красім да етага, фартушкі, лентачкі вешаем: фартушкі – жанчынам, а мужчынам – лентачкі ці рушнічкі купляем. На Раданіцу ідзём, гасцюем. Дома бяром усю яду: і пасху, і булку, і катлеты, і мяса – се прадукты. Засцілаем магілкі і садзімся абедаем, часам к дзвянаццаці. Сядзем кучкамі, сядзім, гамонім, устрачаюцца се, прыязжаюць. На магілках мы не абедаем, абедаем за сталамі радам. І ім (нябожчыкам – Т.К.) атальем у чарачкі, маленькім – вадзічкі, яды атложым. Усе стараюцца, халодна – не халодна, нясем ужо еты абед, каб там паабедаць. Паабедаем і ідзем дамо . Хто жо раз'язжаецца, а мы-дома»* (Наталя Сапоженко, 1941 р. н., с. Жовтневе, Кормянський район, Гомельська область); *«Ходзяць на Рада ніцу, з'язжаюцца се- се. Цяпер мае нукі бегаюць, качаюць яечкі крашаныя. Яечкі білі, расціралі і раскрышвалі па магілках. Яду тожа нада расціраць, штоб птушачкі скле валі»* (Марія Сергієнко, 1945 р. н., с. Хизів, Кормянський район, Гомельська область).

Серед сучасних сільських жителів немає одностайності в поглядах щодо залишення страв і напоїв на могилах, проте звичай залишати їх сьогодні досить рідкісний через церковні заборони: *«На Рада ніцу раней хадзілі, яйцы крашаныя насілі, елі там. Но некаторыя гавораць: «Эта няправільна, там гасцяваць» – і бацюшка так гаворыць, і па радзіву выступаюць. Трэба адведаць, палаценца на крыж павесіць, а дадому жо іці, гасцяваць, піць і есці»* (Олена Савянок, 1924 р. н., с. Дудзичі, Калинкавицький р-н, Гомельска область). *Абільныя трапезы на могілках выклікаюць сёння найбольш наракання у асяроддзі старэйшых мясцовых жыхаро : «Калісь на Раданіцу не хадзілі, а на Мяртвы дзень Вялікання. Эта чацвёрты дзень ад Пасхі, чацвер. Эта жо хадзілі родсцвеннічка сваіх магілкі абглядавалі. Магілкі абкапвалі. Няслі пакойнікам яйцы красныя. А больш нічога не насілі: ні спіртнога, ні яды. Не пілі. Эта цяпер панапіваюцца, гулібішчы, а калісь этага не было»* (Ганна Яременко, 1930 р. н., с. Морозовичі, Буда-Кошелевський район, Гомельська область).

У багатьох білоруських селах і сьогодні побутують звичаї прикрашати зеленню («маєм») на Сьомуху (зелені свята – четвер перед Трійцею) свої будинки і садиби («М[-Н]авський Великдень»). На Вітебщині кажуть: *«Не прышло свята лес, а лес прыйшо на свята»*. «Май» («клечання») у багатьох сім'ях потім використовують із захисною метою: кладуть під сіно, картоплю, щоб миші не водилися, а також як оберіг від блискавки. Русальний тиждень старші носії традицій вважають несприятли-

вим для людини, що супроводжується комплексом повір'їв, заборон на ті чи інші господарські роботи.

У сільській місцевості зберігається традиція збору купальських трав і їх освячення в церкві (храмі). Багато селян зберігає освячені трави протягом року як оберіг, використовуючи їх також у народній медицині.

Перший Спас (Маковія) святкують 14 серпня. Уранці люди йдуть до церкви на святкову службу, після якої відбувається освячення меду, води, плодів нового врожаю і лікарських рослин. Наприклад, серед жителів Гродненського Наднімання поширене повір'я про надзвичайно цілющі властивості освяченої на Маковія води. Під час свята відбувається вшанування місцевих святинь – джерел. Наприклад, у с. Добриці Славгородського району Могильовської області є джерело «галубая» з цілющою водою, куди на «Маковея» з'їжджаються тисячі людей з усієї Білорусі та з країн близького зарубіжжя. Після хресного ходу та освячення джерела священиком люди п'ють воду, набирають її для подальшого зберігання та використання, обмиваються нею, купаються самі й купають хворих дітей. Поблизу влаштовують ярмарок, де продають різноманітну сільськогосподарську продукцію. Особливо багато купують меду, вважаючи його надзвичайно корисним.

Перша Пречиста («Спленне», «Зелна», «Третій Спас») – одне з найбільш шанованих у Білорусі свят: за православним календарем його відзначають 28 серпня – Успіння Пресвятої Владичиці нашої Богородиці і Пріснодіви Марії, за католицьким – 15 серпня – Успіння Пресвятої Діви Марії. У свідомості сільських білорусів до сьогодні Першу Пречисту сприймають як справжнє свято врожаю, воно асоціюється насамперед із освяченням у храмі хліба нового врожаю. Білоруси-католики обов'язково несуть для освячення в церкві лікарські рослини, які протягом року використовують не тільки з лікувальною, але й захисною метою.

Свято Воздвиження * досить поширене серед сільських жителів Білорусі і пов'язане з цілим рядом повір'їв, ознак і заборон, головна серед яких – не ходити в ліс – спільна для всіх східних слов'ян.

Згідно з цим повір'ям, уранці й у день свята земля починає рухатися і розступатися в певних місцях – у ці провалля входять вужі, гадюки, ящірки, після чого земля знову сходиться й замикається аж до Благовіщення.

«Узвіжанне – эта свята такое, яно страшнае. У лес няльзя хадзіць, хаваюцца усе змеі, вужакі. – Ай, ня нада лес іці, а то пападзеш у такі клубок і ня выйдзеш, еслі пападзеш у гэтат клубок вужак. І раньша не хадзілі гэтат дзень у лес. Былі ж і грыбы і дажа грыбы не хадзілі, баяліся этых вужак. Мой папа пашо у лес у этат дзень, ён не прызнава этага, не бая ся. І папа у гэтат клубок вужак і чуць-чуць выша . І сказа , больша я нікагда гэтат дзень у лес не пайду» (Валентина Шалак, 1930 р. н., с. Матирино, Ушацький район, Вітебська область).

* Свято Воздвиження Пречесного і Животворного Хреста Господнього відзначають, згідно з православним календарем, 27 вересня, з католицьким – Воздвиження Святого Хреста – 14 вересня.

Діди * – один із найважливіших днів у традиційному поминальному річному циклі білорусів. За традицією, у багатьох родинах увечері відбувається поминальна трапеза, яка до наших днів вимагає обов'язкової послідовності обрядових дій, етичної та психологічної стриманості. Сільські господині готують кутю з перловки або інших круп, млинці, квас із грибів, варену капусту, рибу, кисіль. Після її закінчення зі столу нічого не прибирають, страви накривають зверху білою скатертиною і залишають для покійних, які, за народними уявленнями, прийдуть цієї ночі у свій будинок, у своєї родини їсти і пити. У білорусів-католиків у цей день обов'язковим вважають примирення всіх членів сім'ї. У народному світогляді Діди належать до вічних і обов'язкових ритуалів і займають важливе місце в житті сучасного білоруського села: *«Я помню гэты абрад, як я толькі нарадзілася. Шэсць Дзядо бываіць на гаду: первыя – Грамнічныя, втарыя – Рада ніцкія, патом – Траецкія, Узвіжанскія, Пакро скія і Змітра скія. На Дзяды б'юць курыцу, вараць полі ку. Первае блюда ставяць на стол, калі збіраецца ся сям'я. Старэйшы член сям'і падае блюда, пробуе і аткладвае дзядам. Стаіць асобна тарэлачка для дзядо . Первае блюда – эта куцця.*

Унашай меснасці вараць куццю з пярло кі. Значыць, папробвала, бабуля, скажам, папробвала і гаворыць: «Дзяды, дзяды, хадзіце дзедаваць з намі. Самі йдзіця і сваіх дзетак вядзіця». Атлажыла, і мы се дальжны паесці хаця б па тры ложкі. Дзецям кажуць: «З'еш хаця б тры ложкі, тады цябе летам ня будуць кусаць камары». А патом падаецца полі ка. Полі ку тожа далжны паесці па тры ложкі. Патом ядуць з полі кі мяса, курыцу. Курыца сігда варылась полнасцю, цаліком, толькі лапкі і голаву адразалі. І галаву варылі, і лапкі. І лапкі – эта любімая дзецкая яда. За лапкі біліся. Мяса можаш есці немерянa. Гла нае – эта куцця і полі ка. Патом падаюцца клёцкі. Клёцкі варацца з дранай бульбы і начыненыя куском сала ці грыбамі. Грыбы с салам перакручаныя. Клёцкі бальшыя, варацца кіпятку. Хто скольні с'едаіць. Я малая, дапусцім, с'едала штук шэсць. Патом падаюцца малочныя клёцкі, яны маленькія. Паелі клёцкі і паследняе блюда – эта яешня, запечаная місках, бальшых алюміневых місках. Тожа самае: па тры ложкі. Пры гэтым разліваецца гарэлка, на Дзяды не чокаюцца, проста памінаюць дзядо , расказваюць пра дзядо : які бы смешны той, што той твары , што гэты каза . І тожа атліваецца дзядам гарэлка, у чарку. Сразу кладуць хлеб, льюць гарэлку і потым усё-усё аткладваецца. Тры раза сё аткладваюць. После таго, як усё паелі, яшчэ пасядзяць, пагаво- раць, таму што сабіраецца ся сям'я. Звычайна сабіраліся бабулі, у маленькай хатцы, з Мінска се прыязджалі, з Лепеля. Пасядзелі, пагаварылі і калі се разыходзяцца спаць, са стала нічога не прыбіралі. Лічыцца, што ноччу прыдуць дзяды, будуць есці без нас. Раніцай глядзелі-ці былі дзяды? Вырашылі занесці на

* Православне населення відзначає Діди в Дмитрівську поминальну суботу (остання субота перед днем великомученика Дмитра Солунського, який святкують 8 листопада), католицьке населення – на Спочин усіх померлих вірян (Задушний день) – 2 листопада.

кладбішча. Хто не прышо , нада занесці на кладбішча. І тое, што аткладвалі дзядам, нясуць на кладбішча. Па капельке там разлілі: аднаму палажылі адно, другому – другое. Мы абычна ходзім часіка у дзесіць» (Ірина Вершаловська, 1964 р. н., с. Велевщина, Лепельський район, Вітебська область).

Майже повсюдно зберігаються до сьогодні традиційні формули-звернення до покійних: *«Памаліліся, тады жо я, як мама дзелала, іду на крыльцо, пакрышчуся і заву сваіх мёртвых: «Прадзедушкі і прабабушкі, бабушкі і дзедушкі, папка і мама, цёткі і дзядзькі, сёстра мае і брацья, пляменнікі -- усе хадзіця ка мне на вячэру. Каго не звалі – усіх завіця с сабой, а малых – на руках нясіця, большых – за ручкі вядзіця, і се ка мне хадзіця». І хату аткрою»* (Валентина Шевцова, 1936 р. н., с. Степи, Жлобинський район, Гомельська область).

Особливо суворою була й залишається вимога готувати обов'язковий (у кожній місцевості свій) набір страв на Діди: *«На Радзіцелі нада абязацельна варыць боршч, пякуць абязацельна бліны, першы блін пякуць-і на стол. І сыплюць сахару ці мёду. І кашу варылі абязацельна, і ка басы, у каго што ёсць. Ставім чарачкі і налівает ім. Гавораць так, што на сталі ёсць, то нада сё папробаваць. Эта ж не для нас, а для іх. І на нач ужо лажымся спаць, а тая чарачка і тарэлачка стаялі. Гавораць, што нялььзя браць с пола, калі што падзе са стала. Кажды нада, штоб Радзіцелі справі дома»* (Наталя Сапоженко, 1941 р. н., с. Жовтневе, Кормянський район, Гомельська область).

У сучасний період святково-обрядовий комплекс став найважливішим елементом у діяльності багатьох закладів культури і творчих об'єднань Білорусі, чиї інтереси зосереджені на збереженні, освоєнні й відродженні календарних традицій. Готуючись до свята, культпрацівники спираються на місцеві локальні традиції, акцентуючи увагу на використанні найбільш естетично промовистих елементів із відповідних обрядів, які стають символами того чи іншого календарного свята: на Масляну – катання на конях і частування млинцями, на Великдень – волочильний обхід дворів та ігри з крашанками, на Сьомуху – прикрашання зеленню будинків, на Купала – плетіння вінків і розведення Купальського вогню. Приурочені до кожного свята обрядові пісні виконують учасники фольклорних гуртів. Сьогодні розвиваються здебільшого вторинні форми традиційної календарної обрядовості, адаптовані культпрацівниками для сприймання сучасною людиною.

Свята народного календаря організовують як у фольклорних гуртках, так і для масової аудиторії. Великою популярністю користуються музейні свята, оскільки їхні організатори намагаються залучити глядачів до всіх обрядових дій, що відбуваються на святі, справити на них емоційно-позитивне враження. Нині повсюдно побутують Різдво, Масляна, Великдень, Трійця. Організовуючи святкування або потрапляючи в уже організований святковий простір, людина обов'язково налаштовується на естетичну рефлексію його ідеї, образів, символів. Якщо духовні цінності, ідеї та символіко-ритуальний простір свята знаходять емоційно-аксіологічний «відгук» у душі людини, яка святкує, народжується святкове світосприйняття як індивідуальне переживання сенсу та доцільності цієї події.

Святкове світовідчуття стає кульмінаційним моментом естетичної рефлексії учасників події і переживається як «цілісність», охарактеризувати яку на емоційно-психологічному рівні можна як радість, на когнітивному – як фіксацію сенсу буття (цілісності екзистенції, соціального життя і космосу), на рівні естетичних емоцій – як набуття міри величного чи піднесеного, на рівні цілісного світовідчуття людини – як волю і справжнє щастя. Естетична рефлексія учасників свята встановлює міру (межу), що визначає якість і цілісність свята як системно-подієвого феномену, а святкове світовідчуття, як результат динаміки естетичних переживань людини, слугує критерієм сенсу та доцільності будь-якого свята [2, с. 3, 14, 17].

У білоруських містах після невеликої перерви наприкінці 80-х – на початку 90-х років сьогодні знову відзначають Масляну як свято прощання із зимою. Зараз в організацію її святкування з огляду на нові можливості й технічне обладнання сучасних парків, палаців і будинків культури, шкіл включено велику кількість ігрових елементів. Республіканське свято проводів зими «Масляна» у 2009 році відзначали 28 лютого в маєтку білоруського Діда Мороза в Біловезькій Пущі. Свято було організоване на восьми майданчиках. Там можна було послухати виступи творчих колективів Брестської області, подивитися ігрові програми, побувати на виставці майстрів будинків ремесел. Головним видовищем на «Масляній» 2009 року була театралізована вистава «12 місяців», де бог зими Зюзя передав свої права богині весни Лялі, а на багатті було спалено опудало Зими. Також проводжали Снігуроньку і Матір Зиму, які покинули маєток Діда Мороза ще до грудня. А в Білоруському державному музеї народної архітектури та побуту в Строчицях відбулося спалювання опудала ляльки Марени, яка втілювала не тільки зиму, що минула, а й усе недобре, шкідливе. Усі присутні могли спалити на масляному багатті старі непотрібні речі, щоб позбутися давніх турбот і проблем. У корчмі пригощалися смачними млинцями.

У деяких сільських клубах і школах, фольклорно-етнографічних гуртках на Стрітення Господнє організовують театралізоване свято «Зима з літом зустрілася», основу якого становить драматичний конфлікт – зустріч зими з літом, яких втілюють антропоморфні маски зими і літа. Можливі також інсценування з використанням стрітенських свічок. У святкування Стрітення Господнього його організатори включають також весняні пісні, ігри, хороводи, проводять різноманітні конкурси, атракціони.

Сьогодні свято «гукання» (закликання) весни під різними назвами надзвичайно популярне в численних дитячих і дорослих колективах Білорусі. Уже відпрацьовано досить чіткий сценарій проведення сучасного гукання весни як на селі, так і в місті, підібрано відповідну символіку й атрибутику, закріплено персонажів і предмети, які асоціюються з цим святом: гілки верби,

берези та інших дерев, птахи із соломи, паперу або випічка з тіста. Гукання весни супроводжується традиційними весняними хороводами, іграми, піснями.

У 1990-і рр., коли Пасха (Великдень) як релігійне свято було закріплене в офіційному державному календарі, воно набуло значного поширення на території республіки. Культпрацівники почали влаштовувати різноманітні заходи, використовуючи при їх проведенні традиційну великодню і волочильну обрядовість та відповідні пісні, які найбільше збереглися в північно-західних і центральних районах Білорусі, залучаючи самобутні хороводи: «Лука» (Могильовська область), «Стрілки» (Берестейщина), «Водіння Сули» (Гомельщина). У клубах і будинках культури відбувається тетралізована вистава на сцені, яка оформлена у вигляді селянської хати, що знайомить присутніх із традиційними великодніми обрядами і звичаями білорусів.

На Берестейщині практикують таку форму роботи з фольклорними колективами, як проведення регіональних традиційних свят, в основу яких покладено традиційні календарні обряди того чи іншого району: «Весняний таночок» – у Дорогичинському, «Різдвяний фестиваль» – у Столинському, «Червоні святки» – у Березовському. У деяких районах Гомельщини до Введення («Ушэсця») приурочено проведення обряду «поховання (водіння) стріли». Широке побутування відродженого обряду спостерігаємо у Вєтківському районі, де він має багато локальних відмінностей по селах.

У 90-і роки Трійцю (Сьомуху) почали відроджувати культпрацівники республіки, спираючись на конкретний місцевий фольклорно-етнографічний матеріал. Перші рік-два підготоване таким чином свято організовує і показує фольклорний колектив, а потім воно поступово перетворюється на свято всього села. У багатьох районах Брестської області відроджується регіональне Троїцьке свято «Кущ». У тих білоруських селах, де до революції на Трійцю були престольні (храмові) свята, вони знову відроджуються з початку 90-х років. У їх організації і проведенні беруть участь і культпрацівники, і священики.

У багатьох селах Білорусі силами місцевих фольклорних колективів було відроджено свято Купала. Його відзначають і в білоруських містах, де воно повністю перетворилося на театралізовану виставу з деякими зовнішніми атрибутами традиційної купальської обрядовості, як-от: урочисте підпалювання багаття, факельна хода, хороводи, виконання купальських пісень, спалювання опудал, хода до річки, зустріч сонця, спостереження за його «купанням».

Обряд «Зажинки» сьогодні проводять у тих господарствах, де є зацікавлені в цьому керівники та фольклорні колективи, здатні його провести. Обов'язковими компонентами сучасних Зажинків є зжинання серпом першого снопа найбільш шанованою в селі жінкою, вручення зажинкового снопа керівникові господарства, виконання обрядових зажинкових пісень, побажання комбайнерам, які працюватимуть на жнивах.

У сучасний період небувалого розквіту у своєму розвитку зазнають «Дожинки», що підтримують споконвічні ідеали працьовитості білорусів, демонструють високу роль професії хліборобів у системі святкової культури нашої країни й офіційне визнання їхніх заслуг на державному рівні. Починаючи з 1996 року, свято Дожинків у Білорусі організовують як республіканський фестиваль-ярмарок трудівників села. Такі фестивалі вже відбулися в усіх областях Білорусі: «Дожинки – 96» (м. Столне Брестської області), «Дожинки – 97» (м. Масти Гродненської області), «Дожинки – 98» (м. Несвіжі Мінської області), «Дожинки – 2000» (м. Дзержинськ Мінської області), «Дожинки – 2001» (м. Мозир Гомельської області), «Дожинки – 2002» (м. Полоцьк Вітебської області), «Дожинки – 2003» (м. Пружани Брестської області), «Дожинки – 2004» (м. Волковиськ Гродненської області), «Дожинки – 2005» – (м. Слуцьк Мінської області), «Дожинки – 2006» (м. Бобруйськ Могильовської області), «Дожинки – 2007» (м. Річиця Гомельської області), «Дожинки-2008» (м. Орша Вітебської області), «Дожинки – 2009» (м. Кобрин Брестської області). План підготовки святкових і фестивальних заходів передбачає ремонт житлового фонду малих міст, асфальтування вулиць, упорядкування парків, побудову нових пунктів громадського харчування, реставрацію пам'яток історії та культури, введення в дію соціально-культурних об'єктів.

Дожинки передбачають святкову ходу всіх учасників по центральній вулиці міста і вихід на центральну площу, де розвивається Державний прапор Республіки Білорусь. Попереду колони два хлопці і дві дівчини в білоруських національних костюмах несуть розгорнутий прапор фестивалю-ярмарку, який має вигляд світло-зеленого полотнища із зображенням емблеми фестивалю – «золотого колосся». На площі після позивних фестивалю-ярмарку починається урочистий мітинг, на якому виступають посадовці Ради міністрів, Адміністрації Президента Республіки Білорусь, місцевих облвиконкомів і райвиконкомів. Після мітингу відбувається нагородження найкращих комбайнерів, шоферів, переможців жнивних змагань, вручення їм цінних подарунків. Потім починається концерт найкращих фольклорних колективів республіки. Кожен фестиваль «Дожинки» супроводжували виставки робіт народних умільців усіх видів декоративно-прикладного мистецтва, кулінарних виробів, дитячої творчості. Свято триває два дні. На другий день фольклорні колективи роз'їжджаються по району, а в самому місті відбувається виставка сільськогосподарської продукції і техніки, що брала участь у збиранні врожаю, урочисте проходження цієї техніки центральними вулицями міста. Тут також можна побачити старовинну сільськогосподарську техніку і традиційні знаряддя праці для збирання зерна. Одночасно в місті паралельно працює декілька майданчиків, на яких проходять концерти професійних і самодіяльних колективів, організовано безпрограшну лотерею, відбуваються народні ігри та забави, різні спортивні змагання. Охочі мають змогу відвідати ярмарок, де свою продукцію виставляють найкращі республіканські підприємства. Увечері відбувається гала-концерт,

факельна хода або салют, нічна дискотека для молоді на відкритому майданчику.

Свято «Богач», або Друга Пречиста *, увібрало в себе народні та християнські елементи і має синкретичний характер: з одного боку, це свято на честь Божої Матері, а з другого – землеробське свято на честь закінчення збору врожаю. Культпрацівники разом із народними колективами почали відроджувати його на місцевому фольклорно-етнографічному матеріалі. Поступово в деяких селах свято, підготоване артистами-аматорами, перетворювалося на свято всього села. Так сталося в Столбцовському, Слуцькому, Молодеченському, Воложинському районах Мінської області, Кличевському, Славгородському, Мстиславському, Хотимському районах Могильовської області та багатьох інших регіонах Білорусі. Часто свято «богача» проводять у сільських школах, куди діти приносять фрукти й овочі, вирощені на власних городах і пришкільних ділянках, влаштовують цього дня виставку своїх творчих робіт, організовують концерт художньої самодіяльності.

Покровські свята на території Білорусі почали активно відроджуватися в 1990-і рр. Вдалим вийшло свято Покрови, проведене в 1992 році в м. Мстиславі Могильовської області. У його підготовці брали участь як культпрацівники, так і священнослужителі соборної церкви Олександра Невського в м. Мстиславі. Найбільш пам'ятними моментами цього свята стали духовна музика, спів, звернення священика до вірян, ярмарок, народні гуляння.

Останні десять років на Покрову відбуваються ярмарки й масові народні гуляння в м. Кормах Гомельської області та деяких селах цього району. Осінні ярмарки приурочують до Покрови і на Вітебському Надозер'ї.

День Пам'яті, 2 листопада, значиться в офіційному календарі державних свят і пам'ятних дат Республіки Білорусь. У цей день у багатьох білоруських школах проводять відповідні ранки й вечори, де фольклорні колективи показують традиційні осінні поминальні обряди, організовують камерні заходи – «Громадянська тризна», «Мій родовід» та ін.

Перспективний шлях адаптації та актуалізації традиційної народної культури (а в її межах і традиційної календарної обрядовості) пов'язаний із передачею дітям та молоді культурної спадщини, традиційних норм, цінностей, знань, навичок і вмінь. Найбільшого результату в цій справі досягають там, де вчителі працюють у тісному контакті з культпрацівниками, враховуючи стан місцевого фольклорно-етнографічного середовища. У різних куточках Білорусі можна знайти багато прикладів, коли дорослі розумно використовують різноманітні жанри місцевого фольклору, традиційні види ремесел і мистецтва як у свята, так і в повсякденній роботі з дітьми.

Сьогодні найпоширенішою формою виховання школярів засобами народного мистецтва є позакласні і позашкільні заняття у фольклорно-етнографічних гуртках, де в найбільш ефективній синкретичній формі поєднуються спів, танці, театральне й декоративно-прикладне мистецтво. Основні принципи народної педагогіки, а саме: поступовість, невимушеність зростання дитини в процесі освоєння нею святково-обрядової та фольклорної спадщини – були взяті за основу при створенні сучасної системи виховання дітей засобами традиційного білоруського народного мистецтва. Пропонована система спрямована на врахування місцевої конкретної фольклорно-етнографічної ситуації кожного регіону, району, навіть села. У тих білоруських селах, де досі живе фольклорна традиція, діти навчаються народних пісень, танців, обрядів, традиційних ремесел безпосередньо від дорослих носіїв усним шляхом. В інших селах, де різноманітні жанри фольклору майже не побутують, але ще живі в пам'яті представників старшого покоління, учителі та культпрацівники виявляють цих людей, записують від них необхідну інформацію, зберігають її і знайомлять дітей із найкращими зразками народної творчості, найліпшими виконавцями та майстрами. У місті і в урбанізованих селах на перше місце виходить особистість наставника, керівника фольклорно-етнографічного колективу. Учитель підбирає репертуар відповідно до віку дітей, поступово, починаючи від простих дитячих творів, підводить їх до складніших, які б діти самі могли зрозуміти й оцінити їхню красу. У деяких із цих гуртків головну увагу приділяють вивченню народних танців та пісень, в інших – навчанню народних ремесел і промислів, але в більшості з них поєднуються всі види народного мистецтва. Спадкоємність фольклорних традицій забезпечують два основні способи: усна наступність і письмові (друковані) джерела.

Перший, усний, спосіб передбачає спадкоємність або через безпосередні неформальні контакти із живими носіями традицій, тобто природним шляхом «з уст до уст», яким традиції передавалися віками (найчастіше це відбувається в умовах сільського середовища); або через аудіо- та відеозаписи автентичних форм традиційної культури, коли безпосередньо контактувати з живими носіями досить важко – такий спосіб переважає в міських умовах.

Усний спосіб спадкоємності можливий без втручання керівництва ззовні, наприклад, у сім'ї. Але в умовах сьогодення, коли природні міжпоколіннєві зв'язки виявляються часто розірваними, а інститут сім'ї перебуває в кризовому стані, спадкоємність традицій усним шляхом треба відновлювати і спеціальним чином організовувати. Відтворити ці процеси зараз неможливо без участі в них освічених і свідомих людей. Як показує практика, такими особами часто стають працівники культури і освіти, небайдужі до стану глибинної білоруської культури, які розуміють як її художні якості, так і величезний виховний потенціал. Однак керівників-організаторів такого роду явно не вистачає, щоб у справі спадкоємності традицій народної культури усним шляхом перейти з рівня окремих, дуже вдалих спроб на

* За православним календарем це свято відзначають 21 вересня в день Різдва Пресвятої Владичиці нашої Богородиці і Пріснодіви Марії, за католицьким – 8 вересня в день Різдва Пресвятої Діви Марії.

рівень одного з провідних способів збереження і подальшої передачі надбання корінної культури білорусів наступним поколінням.

Більш звичне і розширене засвоєння традицій народного мистецтва через письмові джерела. Таким шляхом іде абсолютна більшість колективів художньої самодіяльності, які очолюють керівники, що здобули спеціальну освіту й володіють методикою роботи з народносценічними колективами. Джерелом їхнього репертуару стають всілякі оброблення фольклорних творів або авторські сценічні композиції.

Той чи інший спосіб передачі традицій народного мистецтва неоднаковий щодо якості засвоєння самих традицій. Найбільш близький до автентичного стилю усний спосіб, при якому дитячі або юнацькі групи через деякий час настільки опановують цей стиль, що можуть існувати в режимі художньої саморегуляції, тобто самостійно опановувати будь-які народні пісні, танці, ігри, розповідати казки, билини, історії і т. д. Такому стилю властива абсолютна природність і свобода поведінки, що особливо приваблює в дитячих і підліткових групах, де діти залишаються дітьми з притаманними їм безпосередністю та невимушеністю. У таких групах обов'язково є стихійні лідери, провідники, до чиєї думки прислухаються всі інші учасники. Саме усний шлях найбільшою мірою забезпечує збереження традицій у їх теперішньому вигляді. Усний спосіб наслідування завжди пов'язаний із конкретною традицією, і в цьому його практична значущість.

У багатьох сільських і міських школах учні за допомогою вчителів проводять протягом року традиційні білоруські календарні свята, які відповідають їхньому віку і містять величезний естетичний та емоційний потенціал. Проведення уроків або позашкільних заходів із використанням елементів фольклору, традиційної обрядовості має свою специфіку, оскільки в цьому разі вчитель виконує функцію передачі народних традицій. Тому його спілкування з дітьми повинно бути природним, наближеним до умов сімейного виховання.

Сільські заклади культури базові для традиційної культури, у тому числі й традиційної календарної обрядовості. Саме на селі залишилися ті фольклорні осередки, споконвічні національні свята, які мають особливе значення для розвитку автентичної культури і підлягають охороні з боку держави. Поняття охорони поширюється не тільки на вказані осередки, але й на самих живих носіїв цієї традиції. Для допомоги в побуті старшим носіям залучають дітей і підлітків. У такому разі діти природно, органічно виховуються в безпосередньому просторі традиційної моралі та етики – поваги, чуйності до старших. При поширенні місцевих традиційних календарних свят особливу увагу акцентують на їхніх несценічних формах. У багатьох білоруських селах відновлюються храмові (престольні) свята, народні ярмарки і традиційні форми проведення дозвілля.

Популяризації та адаптації традиційних календарних свят до нових суспільно-соціальних і культурних змін багато в чому сприяють фольклорно-етнографічні фестивалі, які спрямовані на охорону і збереження регіональної та локальної традиції народної спадщини. Час проведення фестивалів приурочують до традиційних календарних свят: «Берегиня», яке проводять у смт Жовтневому Гомельської області, де основну увагу спрямовано на дітей і молодь (Трійця або Купали); «Казюкі» – фестиваль народних промислів, який проходить у Гродно 4 березня на честь святого Казимира, захисника всіх ремісників та ін.

Фестивальні заходи врізноманітнюють побут городян, жителів віддалених сіл і містечок, які під час святкових та фестивальних заходів відвідують артисти. Фестивальна діяльність – потужний фактор позитивного впливу на соціально-культурне середовище регіонів. При належній організації суспільно-культурного життя, управління художньо-культурною діяльністю фестивалі можуть стати ефективною формою збереження і розвитку регіональної святково-обрядової культури, історико-культурної спадщини, потужним ресурсом розвитку регіону.

Соціальна значущість фестивальної діяльності у сфері народної художньої творчості й доцільність її розширення та поглиблення проявляються в тому, що фестивальні заходи відроджують забуті пласти національної та світової культури, стимулюють усі види творчої активності, підвищують престиж та імідж своєї місцевості, сприяють пожвавленню зв'язків між регіонами, а також формуванню єдиного культурного простору [3, с. 117–120].

Традиційні календарні свята зберігають своє принципове значення й місце в житті сучасної людини. Національне свято не тільки відображає систему і специфіку духовно-моральних цінностей, але й водночас є механізмом, що регулює соціальні відносини, сприяє формуванню фундаментальних структур моральності й духовних цінностей особистості.

У процесі адаптації і модернізації традиційних календарних свят провідна роль належить таким функціям: соціальної інтеграції, соціально-нормативній, комунікативній, розважально-рекреаційній.

Література

1. *Байбурин А.* Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993.
2. *Гужова И.* Праздник как феномен культуры в контексте целостного подхода – Автореф. дисс... канд. философ. наук. – Томск, 2006.
3. *Сівурава Л.* Фестывальная дзейнасць як фактар захавання і развіцця культуры рэгіёнах Беларусі // Павышэнне ролі клубных устано у сацыякультурным жыцці рэгіёна : матэрыялы Рэсп. навук.-практ. канф. (22–23 ліст. 2006 г., г. Мінск). – Мінск; 2006. – С. 116–123.

Страви рослинного походження (зернові й картопля) в структурі харчування білоруського етносу XIX – початку XX століття

Тадеуш Новогродський

In the article on the basis of ethnographical materials of the XIXth – beginning of the XXth century and materials of field ethnographical researches are examined in detail the dishes of plant origin in the structure of the nourishment of Byelorussian nation.

У артыкуле на аснове этнаграфічных матэрыяла 19 – пачатку 20 ст. і матэрыяла палявых этнаграфічных дяследаваня подрабязна разгледжаны стравы раслiннага паходжання структуры харчавання белорускага этнасу.

У структурі народної кулінарії важливе місце займають страви – основа харчування етносу. Страви найбільш швидко й відчутно реагують на зміни в історичному й соціально-економічному розвиткові. Їхня структура залежить від компонентів, які постачає місцеве господарство. Оскільки господарство білорусів завжди було переважно землеробським, то значну кількість страв готували з продуктів, отриманих від землеробства.

Значне місце в білоруській народній кулінарії займають страви й кулінарні вироби з борошна. У пам'ятках старобілоруської писемності цей продукт трапляється під назвою «брашно». У XIX ст. досить поширеними були різні види «чорного» борошна – житнього, вівсяного, гречаного, горохового. «Біле» борошно – пшеничне – вживали значно менше, переважно для приготування святково-обрядових страв. Борошно було своєрідним показником багатства і добробуту. «Усякая гаспадыня, калі мукі по на скрыня», – говорили в такому разі в народі. Борошно отримували шляхом розмелення зерна на жорнах.

Основним продуктом харчування в білорусів був житній хліб. З нього починали і закінчували сніданок, обід і вечерю. Він супроводжував селян на полі. З хлібом і сіллю зустрічали й проводжали дорогих гостей, з ним ішли на сватання, весілля, родини і т. ін. В усіх випадках хліб був запорукою щастя й благословення. «Хлеб у доме – гаспадар, на працы – сябра, у дарозе – таварыш», – говорили про нього білоруси.

Упродовж багатьох сторіч формувалося певне ставлення до хліба. З ним у народі пов'язано багато прикмет і повір'їв. Вважалося великим гріхом кинути на підлогу крихту хліба. Коли ж випадково траплялося, що падав шматок, то його піднімали, цілували і клали в рот. Кришити хліб так само заборонялося: хто так зробить, той ніколи не буде мати хліба. По хлібу передбачали долю членів родини. Коли буханка в печі розвалиться на дві половини, це не на добро: у тому ж році помре господар чи господиня [18, с. 82]. Коли в м'якоті утворювалася вертикальна тріщина – це пророкувало близький розподіл сім'ї, а коли горизонтальна – то дочка піде заміж, або син – у прийми.

При випіканні хліба на першій зробленій з тіста булці рукою робили хрест, і їли цю булку завжди останньою. Небажано було починати нову хлібину ввечері, бо вважали, що в такому разі пропаде багатство. Згідно з народними звичаями, не можна було цілу хлібину ламати руками, а необхідно було її перехрестити і різати ножем, бо Бог покарає і позбавить хліба. Вірили, що коли обнести хліб навколо палаючого будинку, вогонь не буде поширюватися [5, с. 22]. Цей звичай зберігся до наших днів. Так само під час пожежі в селах старі люди обносять хлібом місце, що горить, для запобігання поширенню вогню [3, л. 38].

Змалку в білорусів виховували любов і повагу до хліба, як до найголовнішого багатства. Білоруські етнографи XIX ст. наводять цікаві приклади бережливого ставлення до нього. Так, навіть під час бійки між собою хлопчики відкладали хліб убік і тільки після з'ясування стосунків брали його знову і доїдали [15, с. 43].

Селянину не завжди доводилося вживати хліб, який пекли із самого борошна. Часті неврожаї, стихійні лиха, бідність змушували використовувати в їжу його сурогати.

У білорусів, окрім чистого хліба, відомі також «градовы», «пушны», «паловы», «бульбяны», «мякишны». Хліб «градовы» («градо ка») випікали з непросіяного житнього борошна. Коли жито повністю не просіювали, а лише після обмолоту відкидали дрібну солому, порожнє колосся, сміття, то борошно з такого жита ішло на приготування «пушного» хліба. Його ще називали «пушнінка», «пушок», часом жартома додаючи слово «святая». Про нього говорили: «Хто есць хлеб с пушком, той не ходзіць з мяшком, а хто з сабой хлеб носіць, той хлеба ні кого не просіць».

«Паловы» хліб, або «паловушку», випікали з двох складників, одним із яких було жито, а другим – ячмінь, овес, гречка або пшениця, часто змішані в певних пропорціях. Такий хліб, за свідченням місцевих жителів, швидко приїдався. Уживання його вказувало на хлібний неврожай, однак «паловы» хліб на Вітебщині, як зазначає М. Анімеле, був досить звичним і поширеним [1, с. 139].

У роки поганого врожаю випікали «бульбяны» хліб, для якого брали житнє борошно і товчену або перетерту на тертушці сиру чищену картоплю («бульбу»). Коли він був свіжий, то вирізнявся добрими смаковими якос-

тями, і його із задоволенням споживала навіть місцева шляхта. Однак «бульбяны» хліб досить швидко черствів і втрачав смакові якості.

Найчастіше вживали в бідних сім'ях навесні й особливо в голодні неврожайні роки «мякінны» хліб. Наприклад, у 1815 році вітебський губернатор повідомляв, що жителів забезпечують «мякінным» хлібом [6, с. 303]. А в 1823 році білоруський генерал-губернатор князь Хаванський пропонував урядові видати указ, який забороняв би селянам споживати «пушны» хліб і, особливо, хліб із соломою. Через свою наївність він уважав, що селяни харчуються таким хлібом за звичкою, а не від бідності. Для випічки «мякіннага» хліба за основу брали житню, пшеничну, вівсяну, гречану полову, і тільки як компонент, що зв'язує, була в ньому мука. Це про такий хліб говорили: «З мякінаю лёгка хадзіць, ды цяжка ногі валачыць». Траплялися випадки, що й такого хліба не вистачало. Тоді пекли хліб зі щавлю, жолудів, лободи, акації, мерзлої картоплі, кори тощо. На початку 50-х років XIX ст. в Петербург повідомляли, що в Могильовській і Вітебській губерніях є села, у яких не можна знайти шматка хліба. У деяких із них їдять хліб, схожий на торф [6, с. 304]. «Не бяда, калі хлебе лебяда; тады бяда, калі хлебе няма», – говорили про такий хліб у народі.

У заможних родинах пекли ситний хліб із житнього борошна, просіяного через сито. Таке борошно було дуже м'яке й чисте, тому що, на відміну від решета, на сито натягували сітку з маленькими дірочками [10, С. 55]. Найчастіше такий хлыб випікали у святкові дні.

У всі часи хліб символізував добробут і гостинність. На столі в хаті повинен був лежати хліб, накритий рушником, який зустрічав і вітав гостей. Хліб готувала зазвичай головна в домі господиня. З давніх часів приготування хліба було привілеєм тільки жіночої половини родини. Жінка, яка пекла хліб для сім'ї, користувалася повагою рідних, сусідів, односельців. У селі завжди добре знали, у кого з господинь удавався добрий хліб.

Випікали хліб зазвичай один раз на тиждень, однак це значною мірою залежало від кількості членів сім'ї. У великих родинах хліб пекли частіше, тому що його швидко з'їдали і він не встигав зачерствіти. У малих родинах хліб пекли значно рідше, і членам сім'ї нерідко доводилося його їсти черствим, але, за свідченням інформаторів, ніхто такий хліб не викидав і навіть не віддавав хатнім тваринам. Найчастіше з нього робили хлібний квас.

Розчиняли тісто на теплій воді ввечері в спеціальному посуді, що майже на всій території Білорусі називали «дзяжа» чи «дзежка». У східних регіонах таку діжу називали «квашня». Її робили переважно з дубових клепок. Якщо не було можливості зробити її повністю з дубового матеріалу, то в такому разі вставляли хоч декілька (три частини) клепок із дуба. На думку інформаторів, така діжа краще зберігає «кіслю» [3, С. 6]. Діжа завжди мала покришку («века»), зроблену з дощок, які скріплювали широкою обичайкою. Діжа – це посудина циліндричної форми, трохи звужена вгорі. Обов'язковою була умова, щоб її висота дорівнювала діаметру верхнього краю.

Діжа могла вмістити від 12 до 25 кг тіста. З нею в білорусів було пов'язано багато повір'їв і обрядів. Вона стояла зазвичай на найпочеснішому місці в хаті – на покуті, на перехресті лав. Нову, щойно виготовлену діжу необхідно було задобрити, для чого її ставили на добу поряд зі старою на одну підстилку і під одним покривалом. Зазвичай діжу не мили, бо на її стінках і на дні залишалися рештки тіста від попередньої випічки. Діжу не можна було позичати й переносити в іншу хату, бо, згідно з повір'ям, вона могла образитися й пізніше давати поганий хліб. Діжа фігурує як один із перших предметів, які переносили під час переселення зі старої хати в нову. Вона відігравала важливу роль у весільній обрядовості: на ній відбувався обряд «посаду» молодих. Хлібну діжу не можна було використовувати для інших господарських цілей.

При випіканні звичайного хліба часом траплялося, що закваска псувалася, і хліб удавався темним, тяжким («хлеб з закальцам»). У такому разі її перевертали догори дном, обливали окропом, усередині протирали цибулею із сіллю, потім ополіскували теплою водою і ставили після цього тісто на свіжій заквасці.

На Поліссі, якщо діжа «псавалася», її мили теплою «летняй» водою із семи колодязів і клали в неї на тиждень шматочок тіста з доброї діжі [18, с. 110].

Просіяну через сито житню муку сипали в хлібну діжу. Додавали води, розмішували, отримуючи не дуже густе тісто. Щоб тісто вкисло і добре підійшло, діжу накривали віком, а зверху прикривали ще якоюсь одежиною і ставили на ніч у тепле місце. Заквашували тісто за допомогою розчини («рашчына»), невеликого шматочка тіста, залишеного на дні діжі від попередньої випічки. У Гродненській губернії закваскою слугувала гуща від хлібного квасу («крышчына»).

Раніше в тісто сипали борошно, додавали солі й місили кулаками. Щоб тісто добре відставало від рук, їх періодично змочували водою. Коли тісто робилося тягучим і не приставало до рук, це означало, що воно було вимішане належним чином. Його знову залишали в діжі, щоб підійшло, що зазвичай відбувалося за півтори чи дві години, якщо місце було теплим, а діжа добре накритою.

Для того щоб отримати смачний хліб, піч добре випалювали березовими дровами, старанно вимітали «памялом» (як локальний варіант на Могильовщині трапляється під назвою «мучаны»). Його робили тут з липи, прикріплювали до палиці, вимочували у воді й вимітали піч. Помело, як предмет хатнього начиння, тісно пов'язаний із хатнім вогнищем, широко використовували в обрядах.

Брали шматок тіста для однієї порції, пригладжували його руками, надаючи овальної або округлої форми, залежно від місцевої традиції. На першій хлібині робили хрестик. Пекли хліб на черені («под») печі, поклавши хлібини вряд. У XIX – на початку XX ст. ще не користувалися металевими формами. Тісто клали на дерев'яну лопату, яку посипали борошном, висівками, половою або застилали листям капусти, клена, дуба, хрону, лепехи. «У нас на Брасла шчыне клалі хлеб на аер. От тады

скарыначка пахне аером», – згадують жителі приозерних районів Білорусі [АІМЭФ, л. 79]. З лопати тісто «садили» у піч: різко витягали до себе лопату, а тісто залишалося на черені. Кожного разу, як тісто вкладали у піч, її закривали заслінкою, щоб хліб «ухватився». Існувало повір'я, що як тільки хліб посадять у піч і закриють заслінкою, то нікого не можна пускати в хату, бо хліб осяде й потріскається [18, с. 110]. Під час саджання хліба в піч не можна було кому-небудь із членів родини залишатися на печі; не бажано було шуміти, голосно розмовляти, без потреби ходити по хаті, гострити ножа, сокиру, бо хліб сяде й потріскається. Після того як тісто посадили у піч, лопату намагалися якомога швидше винести з хати в комору чи сіни: вірили, що тоді в хаті ніхто нікому нічого не буде винен.

Хліб випікався одну-дві години. Готовність його перевіряли в різний спосіб. На Гомельщині клали на руку і стукали: якщо підскочить, то готовий, або дивилися: коли пара з хліба ішла рівно вгору – значить він спікся [3, л. 28, 33]. На Могильовщині протикали хліб ножем або дерев'яною паличкою: якщо тісто не приставало, то він вважався спеченим [3, л. 62]. На Мінщині стукали середніми фалангами пальців у нижню скоринку – готовий мав дзвеніти («гучыць»); булку прикладали до носа: якщо пече – значить волога з нього вже випарувалася і хліб готовий [11, с. 257]. На Гродненщині, Брестщині качали із сирого тіста балабушку й кидали в склянку з водою: коли вона спливала – виймали хліб, він готовий [3, л. 2]. У північно-західних районах Вітебщини хліб перевіряли так: коли «бряжчить» («бразджыць»), то готовий; дотикалися носом до хлібини: якщо сильно пече – значить іще сирий і т. ін. [14, с. 69].

Виймали хліб із печі так само лопатою, клали на лаву чи ослін, застелений рушниками, обчищали від листя, верхню скоринку змочували водою, щоб вона була м'якою. Зверху хліб так само прикривали рушником. Заборонялося класти хліб сподом догори, бо вважали, що в такому разі жито поляже і колосся опиниться на землі. Пекли за одну випічку від чотирьох до семи булок, залежно від складу сім'ї.

Крім назви «булка», уживали «бохан», «баханка», «буханка», «буката», «букарка», «булата», «кулідка», «ка рыга», «камог» та ін. Форму і вагу буханок здебільшого визначала місцева традиція, але найчастіше пекли хліб круглої форми. На Поліссі траплявся хліб овальної форми.

Під час обіду хліб різав сам господар, підкреслюючи важливість і значення цього продукту. Різали його скибками, скибами, шматками. Було заведено, щоб увесь порізаний хліб з'їдали. Коли ж траплялося, що він залишався, його висушували на сухарі і готували смачний хлібний квас.

Надзвичайно поширеними в XIX ст. були млинці («блінт»), відомі на території Білорусі з давніх часів. Їхні смакові якості переважно залежали від кулінарної майстерності, місцевих традицій, ґатунку борошна. Відомий білоруський етнограф М. Я. Никифоровський зазначав, що, залежно від виду млинців, місцевий житель міг визначити становище і добробут родини. Коли в домі господиня пекла млинці, це свідчило про те, що тут чекають на приїзд близьких родичів, пшеничні млинці пекли на поминки, гречані – на масляницю, вівсяні, розчинені звечора, вказували на звичайний родинний плин життя, а коли їх готували з пісного тіста, це вказувало на несподіванку, хворобу, відсутність кого-небудь у хаті [15, с. 9, 10].

Тісто для млинців замішували в спеціальному посуді («блінніца», «бліно ца»), наливали його на сковороду ложкою. «Пательню» змащували шматочком сала. Млинці випікали перед полум'ям на вугіллі, складали один на одного в якусь велику посудину. Їли їх зазвичай на сніданок із салом, рідким сиром, сметаною, медом. «Блінная яда – да вечора хада», – таку високу оцінку давали млинцям.

Борошняні вироби у вигляді кілець, які готували із завареного тіста, називали «абаранками». Їхньою батьківщиною вважають місто Смаргонь Гродненської області. Тут уперше із завареного тіста почали виробляти вузькі джгутики й випікати з них бублики. Їх випікали різного розміру, проте завтовшки – не більше 1,5 см. У кожному білоруському місті й, особливо, в містечках у XIX ст. «абаранки» мали свої характерні риси. Відомі, наприклад, яновицькі, пінські, бешанковицькі, полацькі, мирські абаранки та ін.

З вівсяного борошна готували кисіль. Борошно заливали теплою водою і ставили на ніч у тепле місце. У деяких місцевостях (Полісся, Вітебщина) туди ще кидали три березові вуглинки, «каб мука не гарэніла». Варили кисіль, який любили всі. Вживали його і теплим, і холодним, з олією, маслом, молоком, ситою. Сиру «цежу», отриману після відтискання маси, давали пити дітям як засіб від глистів. Рідкий вівсяний кисіль, який займав проміжне становище між поливкою (юшкою) і справжнім киселем, називали «жиром». На Турівщині жиром називали кисіль, виготовлений із підсмаженого вівсяного борошна. Його споживали переважно теплим із додаванням масла або олії. Холодний він втрачав свої смакові якості, і його зазвичай не вживали.

Крім вівсяного, у XIX ст. готували також гороховий кисіль. Горох розварювали, відчищали від лушпиння й охолоджували. Перед уживанням його розрізали на шматочки і поливали олією. Їли спеціальними виделками, зробленими з дерев'яної скалки («лучыны»). Гороховий кисіль із давніх часів вважали обрядовою стравою.

З різних видів борошна готували бовтуху («ба туха») й колотуху («калатуха»). Свої назви, вочевидь, вони отримали від назви процесу і пристрою, який використовували для їх приготування: борошно розбовтували з водою, постійно розмішуючи, збивали спеціальним пристроєм – «калато кай». Білоруський етнограф П. В. Шейн відзначав подібність між бовтухою й колотухою в технології приготування і способі вживання. Обидві страви варять зі збовтаного у воді борошна, готують рідкими і обидві подають гарячими. Відрізняються вони складом компонентів, з яких їх готують. Для приготування бовтухи використовували житнє, ячмінне і рідше – пшеничне борошно, а для колотухи – гречане, горохове, бобове [20, с. 3].

Особливо простим за технологією приготування було толокно. Овес спершу парили в горщику, потім сушили в добре витопленій печі, товкли в ступі, мололи на жорнах і просіювали через сито. Толокно вживали по-різному. Його насипали в кишені і їли навіть під час роботи. Коли ж отримане вівсяне борошно розводили холодною підсоленою або підсолодженою водою, то таку бовтанку їли ложками. Активно вживали толокно в пору сінокосу, оскільки воно зменшувало спрагу. На території Білорусі толокно також називають «мілта» [9, с. 187].

Улюбленою борошняною стравою були солодуха («саладуха»), яку зазвичай споживали під час посту. У різних місцях Білорусі її готували по-різному. Борошно найтоншого помолу заварювали гарячою водою і ставили на деякий час у тепло́, щоб укисло. Після цього солодушне тісто поміщали в легкий пічний дух. Результат залежав від майстерності й спритності господині, яка повинна була своєчасно дістати з печі горщик із солодушним тістом, швидко його охолодити, закопуючи зазвичай у сніг, і поставити знову в піч. Операцію з нагріванням і охолодженням повторювали два–три рази, після чого солодуха була готова. У Гродненській губернії для солодухи готували солод. Особливо смачною вважалася солодуха, коли до неї додавали крихту меду чи цукру. Споживали страву з вареною картоплею, а діти вмокали в неї хліб або намащували нею хлібні скибки. Застосовували солодуху і в народній медицині. Нею лікували простудні захворювання. Однією з поширених страв була затірка («зацірка»), яка отримала свою назву, вочевидь, від процесу, який використовували для іншого приготування: житню, пшеничну або гречану муку затирали ложкою або руками в мисці, підливаючи потроху воду. Дехто вбивав у тісто яйця. Одержані після затирання рвані шматочки засипали в окріп і варили. Готову затірку забілювали молоком. Коли ж її варили тільки на воді, заправляли маслом чи салом.

Для білоруської кулінарії XIX – початку XX ст., характерні борошняні вироби, відомі під назвою «клёцкі». Їх готували з пшеничного, гречаного, житнього, ячного борошна, іноді два види борошна змішували в різних пропорціях. Спершу кльоцки готували з досить густого тіста й називали кочанами («качанамі»). Для їх приготування тісто різали на невеликі шматочки, скачували їх руками в кульки, залишали на деякий час «в'янути» і лише потім кидали в окріп. Другий вид кльоцків із начинкою – «з душамі». Для їх приготування в кожну кльоцку вміщували маленький шматочок сала. Їх також кидали в окріп, щоб запобігти розварюванню. Кльоцки споживали і як обрядову страву в поминальні дні. Аналогічно їх готували й у Польщі, і в північно-західних районах України. На території Білорусі кльоцки також були поширені переважно в західному регіоні. Можна припустити, що в білоруській кухні борошняна страва – кльоцки – з'явилася як запозичення з Польщі.

Традиційною стравою білорусів був куліш – рідкувата борошняна страва. Готували його з різних видів борошна, серед яких найкращим вважали пшеничне й гречане. Для приготування кулешу в чавун з окропом сиплять борошно й збивають спеціальною дерев'яною паличкою, товкачем, який на Поліссі називали «мялам» [9, с. 47]. Потім страву заправляли «закрасамі» і ставили на певний час у піч перед тим, як подати на стіл. Споживали куліш теплим, а коли його охолоджували, то одержували нову самостійну пісну страву – «брускі» [15, с. 19].

З вівсяного чи гречаного борошна готували «камы». Борошно замішували на воді до густого тіста, з якого виробляли кульки завбільшки з куряче яйце, кидали в окріп і варили. Коли ками були зварені, воду зціджували і заливали їх молоком, розтопленим смальцем або олією. На Вітебщині ками готували тільки з бобів і гороху, зрідка з картоплі [15, с. 19]. Розварені боби, горох або картоплю товкли в ступі, підсолювали і робили кульки. Часом їх засмажували на сковороді в печі, щоб утворилася скориночка. Такі кульки, начинені шматочками свинячого сала, називали «ками з вераб'ямі» [7, с. 150].

За технологією приготування, близькою до солодухи, була «кулага». Але більшість джерел, а також матеріали етнографічних експедицій вказують на використання ягід для її приготування, найчастіше чорниць, суниць, брусниць, малини, лохини («буяко ») [3, л. 19, 26, 35, 49, 50, 64]. Уживали так само вишні й сливи, видаляючи попередньо з них кісточки. Борошно з ягодами варили в закритому горщикові до густоти киселю. На Вітебщині ягоди спершу поміщали в легкий дух у піч, щоб вони запарилися, а потім «заколочували» їх борошном. Кулагу їли тут як теплою, так і холодною, вживали як «ласу» страву, вважаючи своєрідним десертом [20, с. 34]. У Могильовській губернії, за відомостями Е. Р. Романова, для кулаги заварювали житнє борошно і ставили її на певний час у теплому місці для бродіння, після чого вона ставала солодкуватою. Потім її варили в печі з калиною. Готували її рідкою, і то лише в заможних сім'ях [16, с. 34]. На Поліссі борошно розводили холодною водою, потім квасили і тільки після цього ставили на легкий жар готувати [17, с. 48]. Таким чином, у приготуванні кулаги можна виділити кілька послідовних етапів: заварювання борошна або розмішування його холодною водою, витримування в теплому місці для бродіння («каб засаладзілася»), у печі з ягодами або без них.

У східних районах Полісся з борошна пекли лазанки («лазанкі»), циганки («цыганкі») та ін. Для виготовлення «лазанок» робили тісто, яке розкачували на стільничці, розрізали навскіс на невеличкі ромбики й кидали в окріп. Потім їх у закритому посуді поміщали в теплий пічний дух, обливши сметаною [3, л. 26]. Для «циганок» замішували круте тісто з гречаного борошна, виробляли круглі оладочки, складали їх у горщик, заливали олією й ставили в піч [19, с. 76]. Свою назву вони отримали від темного кольору гречаного тіста. На Східному Поліссі готували кашу з гречаного борошна, яка називалася так само – «циганка».

У традиційній білоруській кухні XIX – початку XX ст. значне місце займають круп'яні страви. Крупи виготовляли з ячменю, вівса, пшениці, гречки, конопель тощо за допомогою ступи з товкачем. Можна погоди-

тися з міркуванням української дослідниці Л. Ф. Артюх, яка пише, що розвиток оброблення зернових має такі етапи: необроблене зерно – товчені крупи – молоте зерно або борошно [2, с. 32]. Очевидно, що найранішим і найархаїчнішим було приготування страв із необробленого зерна. Як рудимент, із такого зерна збереглася кутя («куцця»), яка має тепер лише обрядове призначення.

Найпоширенішою круп'яною стравою була каша, яку готували з давніх старожитніх часів. Первинний спосіб її приготування був, вочевидь, саме з необробленого зерна. Вона мала спільну назву в багатьох народів: «каша» – в білорусів, росіян, українців, сербів, болгар, поляків, словаків, чехів. Кашу варили з гречаних, ячмінних, пшоняних, вівсяних і житніх круп. При цьому крупи могли використовувати як цілі, так і подрібнені (січка, толокно і т. п.).

Технологія приготування каші досить проста і загалом типова, хоча можна помітити і деякі особливості. Промиті крупи засипають у горщик із окропом і варять у печі до того часу, поки страва не загусне, заправляють молоком, салом, олією. Л. О. Молчанова наводить приклад приготування печеної («пячонай») каші на Турівщині. Її найчастіше готували в дорозі. У промите пшоно нарізали сало, додавали муку й ставили в гарячий жар на 10–15 хвилин, після чого, здмухнувши попіл, вживали [13, с. 196]. Можливо, витоки способу приготування «печеної» каші сягають у ті давні часи, коли людина просто запікала кашу на відкритому вогні, часом додаючи м'ясо, здобуте на полюванні.

На Вітебщині місцеву кашу готували дуже густою, називаючи її «гушчею» [15, с. 19]. Найчастіше тут готували гречану («грэцкую») і ячну («ячную») каші, а пшоно було майже недоступним, бо крупи з проса треба було купувати. З цілих круп готували «цалковую» кашу, а з подрібнених – так звану «драную» кашу, наприклад, пенцак («панцак»).

У Віленській губернії селяни вживали кашу «з зелянцовай крупы», тобто із зеленого недозрілого жита [8, С. 139]. У Гродненській губернії за два тижні перед Колядами кожна родина готувала кашу «груцу» з товченого ячменю [9, с. 189].

З круп готували також суп, який мав назву «крупеня» або «крупнік». Найпоширеніші – з ячної і гречаної крупи. З житньої крупи крупеню варили один раз на рік (на Іллю), коли жито було ще недозріле. Як заправку до крупені додавали сало, гриби, молоко. Залежно від того, яку використовували заправку, можна виділити крупеню молочну («беленую»), грибну, сальну. У пісні дні готували крупеню з горохом чи бобами. Її основою були ячні крупи, які варили з бобами і горохом. Коли страву їли охолодженою, вливали 1–2 ложки конопляної олії. Розварені боби чи горох виконували тут роль своєрідного загущувача страви.

Круп'яні страви («груца», «гушча», «куцця») мали широке обрядове призначення. Груцу готували «на Коляды», бабину кашу – на родини, гущу – на Іллю, кутю пісну – на Різдво й т. п.

З другої половини XIX ст. одним із головних продуктів харчування стає картопля. Варто зазначити, що на території Білорусі картопляні («бульбяныя») страви швидко зайняли своє місце в структурі народної кулінарії. Уже П. Бобровський, збираючи матеріали по Гродненській губернії, зазначав, що «врожайність картоплі дає найнадійніший замінник жита, тому кількість оброблюваних ґрунтів під цю рослину постійно зростає» [12, с. 48]. Білоруський етнограф А. Кіркор у 1858 році писав, що картопля для селян є «найголовнішою їжею, і її селяни часто вживають у вареному вигляді замість хліба» [8, с. 138].

Однак у першій половині XIX ст. страви з картоплі не були поширеними. У цей період бульбу тільки починали активно вживати, формувалися кулінарні способи й прийоми її приготування. І лише в другій половині XIX ст. етнографічні матеріали дають описи деяких картопляних страв. Страви з картоплі не знайшли свого місця у святково-обрядовій культурі. Пояснити це можна, мабуть, відносно пізнім уведенням картопляних страв у систему харчування білоруського етносу, коли основні елементи його народної святково-обрядової культури були вже сформовані.

У класифікації білоруської народної кулінарії картопляні страви зазвичай відносять до страв із городини, але вони, завдяки численності й різноманітності, цілком могли б утворити окрему групу. Бульбу споживали у вареному, печеному, смаженому й тушкованому вигляді. Її використовували і як компонент у складі інших страв. Її, наприклад, додавали до хліба («бульбяны хлеб»). Вона виконувала роль «заколоти» в деяких стравах для борошнистості. Картоплю використовували також і як «прыпёкі» для приготування «ляпней», з неї виробляли картопляні крупи. Білоруська традиційна кухня зберегла декілька сотень страв із картоплі, при цьому для їх приготування використовували цілу бульбу («салонікі», «вараная»), частково подрібнену – порізану, покришену на шматочки («бульбяныя супы», «тушаная») і також картопляну масу («дранікі», «бабка»).

Можна припустити, що спочатку саме страви з картоплі мали ширше використання. Це зумовлено простою технологією їх приготування, а також тим, що часто для приготування цих страв не потрібні були інші компоненти, які не завжди мав у своєму господарстві селянин. Тому найуживанішою була чищена бульба або бульба варена в лушпинні («бульба мундзірах», «бульба шалупінні», «цыганы» і т. п.). Картоплю мили, складали в чавунець, заливали водою і ставили в піч варити. За столом її обчищали від лушпиння і їли з молоком, солоними огірками, квашеною капустою. Такий спосіб приготування сприяв збереженню вітамінів і крохмалю, який міститься в картоплі.

Широко вживали чищену картоплю, зварену в підсоленій воді. Для картопляних страв особливо характерне те, що часто одна й та сама страва, зварена за аналогічною технологією, у різних частинах Білорусі (а нерідко навіть у сусідніх селах) має різні назви. Так, чищена варена підсолена картопля на Гродненщині відома під назвами «салёная», «вараная», на Могильовщині – «параная»; у західній частині Полісся – «салонцы»; у східній – «салоніки», «салонка», «пароні-

ки» [3, л. 22, 41, 68, 77, 89]. Як бачимо, дуже часто в назві є компонент «соль», що вказує на технологію приготування страви з використанням солі – звареної в підсоленій воді в печі. Цілу бульбу пекли в печі. Потім її клали в решето й обтрушували від попелу й вуглинок. Їли печену бульбу з цибулею, огірками, молоком, салом. Пекли бульбу так само в багатті і називали її «печанка», «печанцы», «пячонікі» [3, л. 6, 15, 37, 89].

Значного поширення в білоруській народній кулінарії набули страви з подрібненої картопляної маси. Оскільки процес подрібнення відбувається в різний спосіб, то можна виділити такі види картопляної маси:

терта («таркаваная») – сира очищена від лушпиння картопля, подрібнена на тертці;

«клінковая» – терту масу відтискають через полотняний мішечок – клинок і позбавляють зайвої вологи;

товчена («то чаная») – зварена чищена картопля, доведена до консистенції каші.

Крім того, до картопляної маси в ході приготування додають різноманітні компоненти (сіль, борошно, яйця, соду й ін.). Для технології приготування багатьох страв характерне поєднання картопляної маси різних видів (товчена + терта) або її використання для приготування іншої страви (терта картопля + хлібне тісто = картопляний хліб).

Страви з тертої картоплі – характерна особливість національної кухні Білорусі. Разом із тим такі страви за складом компонентів і технологією приготування подібні до страв із кухонь багатьох країн Європи (наприклад, польської, словацької, німецької та ін.). З тертої картоплі білоруси готують «дранікі» («дзеруны»), галушки, бабку, кльоцкі, бульбяні млинці.

Для приготування драників у картопляну масу додають борошно, яйця, сіль, перемішують і випікають на пательні у вигляді оладок. Потім їх складають у чавунець, поливають сметаною і ставлять у духову піч. Саму назву («дранікі», «дзеруны») ця страва отримала від назви процесу («дзерці бульбу на тарцы»).

Бабка за технологією приготування близька до драників, але її готують у закритому посуді в духовці (печі). У картопляну масу, яку вміщують у чавунець, вливають розтоплене масло або розігрітий на сковорідці смалець, чавунець накривають і ставлять у піч. Страву споживають з молоком, сметаною.

Картопляні кльоцки («бульбяныя клецкі») готували так: терту картоплю відтискали через клинець, отримавши «клінковую масу», і формували з неї маленькі кульки, які варили в окропі. Траплялося, що кльоцки забілювали, тоді вони називалися «беленымі». Якщо їх готували з начинкою (м'ясом, фаршем, салом, грибами), то називали «клецкі з душамі» [15, с. 17].

З картопляної маси варили галушки. У неї додавали борошно, виробляли галушки і варили їх у горщику. Потім заправляли салом чи розтопленим маслом.

У білоруській народній кулінарії відомі різноманітні страви з товченої вареної картоплі («то чаная маса»). При цьому назви однакових страв можуть так само відрізнятися не лише в різних історико-етнографічних районах, але й навіть у сусідніх селах. Найпоширенішими є коми («камы», «камякі», «та каніца», каша), коржі («каржы»), картопляна яєчня («бульбяная яечня»), картопляники («картадолянікі», «гульбішнікі», «бульбішнікі»).

Технологія їх приготування складається з кількох етапів. Спочатку бульбу цілою відварюють (як чищену, так і в лушпинні), товчуть і з використанням інших компонентів (молока, масла, сала, яєць) готують потрібні страви. З товченої картоплі найчастіше готують кашу («бульбяная каша»), яка має ряд локальних назв («та каніца», «то чанка», «камы», «камякі», «пюрэ»).

З товченої картоплі готували коржі, змішуючи її з гречаним або ячним борошном. Бульбу варили в лушпинні, потім її обчищали і товкли зазвичай у ступі. Після цього товчену масу змішували з борошном. З одержаного тіста робили млинці і пекли їх на поді печі. Вживали їх зі сметаною або товченим конопляним сім'ям.

Коми так само можна віднести до переліку страв, які готували з товченої картоплі. Відварену картоплю, товчену в ступі, підсолювали і з отриманого тіста робили кульки завбільшки з кулак – коми. Інколи їх ще ставили на сковороді в піч, щоб утворилася скоринка. Бульбяні коми належать до групи пісних страв і, як зауважував М. Я. Никифоровський, їх використовували як «подорожню їжу» [15, с. 19].

З картопляної маси готували ще й «мачанку» («бульбяная маканіна»). Для приготування пісної мачанки потовчену картоплю заправляли конопляним чи маковим молоком, оселедцевим розсолом і додавали трохи олії. Пісну мачанку завжди споживали теплою [15, с. 33].

Традиційна білоруська кухня залишила чимало рецептів страв зі «здробленай» картоплі. До них належать усі види картопляних супів: «бульба», «гульба», «картопля», «суп» і т. п. Готували суп у такий спосіб: чищену бульбу подрібнюють і варять у воді, заправляють свинячим салом, маслом, м'ясом і додають приправи (перець, сіль, лавровий лист тощо). Коли для забілення для такого супу використовують молоко, то він має назву «белены» [15, с. 15]. Картопляний суп, який заколочували борошном, на Гродненщині називали «падкалодка» [3, с. 7]. Назва страви також утворилася від назви процесу приготування. Окрім супів (так званих рідких страв), подрібнену картоплю використовували для приготування інших страв – смажена, тушкована картопля тощо.

Найпоширенішою була смажена картопля. Її обтирали, подрібнювали і смажили в маслі, салі чи сметані [9, с. 15]. Така страва на Східному Поліссі зафіксована автором під назвою «крышаня» [3, л. 367]. Навіть назва в цьому разі є найяскравішим показником групи страв, приготованих із «покришеної» картоплі. Коли покришену картоплю зсипали в закритий чавунець, заправляли маслом або салом і додавали трохи води чи молока, то таку страву називали «тушаная бульба», «тушонікі», «жаронікі», «смажонікі» і т. п. Різноманітні локальні назви цієї страви, записані від інформаторів, ілюструють процес її приготування (смаження, тушкування).

Отже, для білоруської народної кухні характерна велика кількість різноманітних страв із картоплі. Вони надали традиційній кулінарії національної своєрідності. І сьогодні не можна уявити повсякденне меню білоруса без таких картопляних страв, як «дранікі», «та каніца», «бульбішнікі», «камы» та ін.

Сьогодні білорусів називають «бульбашамі». Цей екзоетнонім, який тривалий час був закріплений за білоруським етносом, безумовно пов'язаний з одним із елементів матеріальної культури, яким є картопля. Картопля («бульба») стала своєрідним символом білоруської національної культури. Це пов'язано з тим, що вона набула поширення в системі харчування білорусів. Її справедливо називають другим хлібом. У голодні неврожайні роки саме картопля врятувала від голоду багатьох білорусів. Інформатори похилого віку під час бесіди в етнографічних експедиціях наводили багато прикладів, коли їм доводилося рятуватися від голоду саме картоплею, часто вживаючи минулорічну мерзлу картоплю й лушпиння, і навіть гнилу картоплю.

За відносно короткий проміжок часу картопля міцно вкоренилася в меню білорусів. З неї почали готувати величезну кількість найрізноманітніших страв.

Картопля належить до тих продуктів, що не приїдаються, тому білоруси її споживають ледь не щодня. Часто можна почути висловлювання про те, що картоплю можна їсти хоч тричі на день і вона не надокучить. Та й клімат і ґрунти Білорусі сприяють виведенню нових якісних висококрохмалистих сортів картоплі, яку до того ж досить легко можна зберігати в земляних ямах («земляныя ямы»), копцях («капцы»), буртах, («бурты»), льохах, погребах («склепы»). І хоча картопля не знайшла застосування в обрядовій культурі білорусів, нині жодне святкове застілля не обходиться без неї.

Таким чином, структурний аналіз страв традиційної культури харчування білорусів XIX – початку XX століття показує, що більшість із них – це страви рослинного походження: борошняні, круп'яні, городні. Їх готували з продуктів, які отримували від землеробства, а також збиральництва.

Література

1. *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. – СПб., 1854. – Вып. 2.
2. *Артюх Л.* Українська народна кулінарія. – К., 1977.
3. Архі Інстытута мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Ф. 6., воп. 13., спр. 67.
4. Архі Інстытута мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Ф. 7, воп. 1, спр. 1001.
5. *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. – Гродно, 1895.
6. *До нар-Запольскі М.* Гісторыя Беларусі. – Мінск, 1994.
7. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. – М., 1991.
8. *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник. – СПб., 1858. – Вып. 3.
9. *Крачковский Ю.* Быт западнорусского крестьянина. – М., 1874.
10. *Курыловіч Г.* Сямейны уклад жыцця // Сям'я. – Мінск, 2002. – Т. 5.
11. Літо ская гаспадыня. – Мінск, 1993.
12. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Гродненская губерния / Сост. П. Бобровский. – СПб., 1862. – Ч. 2.
13. *Молчанова Л.* Материальная культура белоруссов. – Мінск, 1968.
14. *Навагродскі Т.* Народная кулінарыя Брасла шчыны // Брасла скія чытанні. – Брасла , 1997.
15. *Никифоровский Н.* Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. – Витебск, 1895.
16. *Романов Е.* Белорусский сборник. – Вильно, 1912. – Вып. 8.
17. *Серба І.* Вічынскія паляне. – Мінск, 2005.
18. *Сержпуто скі А.* Прымхі і забабоны беларуса -палешуко . – Мінск, 1930.
19. Сям'я і сямейны быт беларуса . – Мінск, 1990.
20. *Шейн П.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. – СПб., 1902. – Т. 3.

Традиції виховання дітей у білоруської шляхти в XIX–XX столітті

Любов Ракова

In the article within the limits of the systemic-functional approach the major features of family education traditions family of Byelorussians in XIXth –XXth centuries are considered; education and socialisation problems; mechanisms of transmission of cultural values of a family to the following generations; the role of labour activity as basic tradition of education of children at Byelorussians is analyzed.

У артыкуле Р.Л. Ракавай аналізуюца сямейныя традыцыі беларускай шляты XIX – пачатку XX стагоддзя. Паказаны асаблівасці быту дзяцей, адзення і харчавання.

У зв'язку зі зростанням національної самосвідомості в молоді значно підвищився інтерес до свого коріння, роду, традицій виховання, у тому числі й до виховних традицій еліти. Актуальність теми зумовлена також нечисленністю праць, присвячених особливостям виховання дітей у шляхти. Різноманітні аспекти елітарної культури розглядали в своїх працях білоруські історики та етнографи: В. Пічета, Я. Юхо, В. Сиракомля, П. Шпілевський, Н. Нікіфоровський, А. Мальдіс, А. Гріцкевич, В. Тітов, П. Терешкович, І. Чаквін, А. Кілбас та ін. Серед них найважливіше значення для даного дослідження має комплексна праця, присвячена вивченню культури привілейованого стану XVIII ст. А. Мальдіса, у якій вперше широко використані мемуари сучасників.

Важливими джерелами для даного дослідження були історико-етнографічні описи, спогади про життя, побут, звичаї, традиційні заняття, виховні традиції та інші аспекти культури дворянського стану, почерпнуті з наукових публікацій, публіцистики, записок мандрівників, художньої та мемуарної літератури. Великий інтерес становить книга спогадів Яна Булгака – вихідця із середньої шляхти, що народився на Новогрудчині в 1876 році, фантастичні оповідання основоположника білоруської літератури Яна Барщевського, мемуари графа Леана Потоцького, письменника Ф. Булгаріна та ін. Найцікавіші відомості, що містяться в них, неможливо знайти в офіційних документах. А це робить їх неоціненним джерелом для вивчення традицій сімейного виховання.

Для характеристики побуту та виховання дітей дрібномаєтної шляхти використано польові матеріали, зібрані автором у етнографічних експедиціях в усі регіони Білорусі в 1990–2008 роках, де на колишніх околицях і фільварках (нині селах), проживають нащадки шляхетських родин, які володіють інформацією про предків до третього–п'ятого коліна й далі. Для дослідження застосовано метод «усної історії» – інтерв'ювання, а також особисте спостереження, збір сімейних фото різного часу і т. д. Найповніше традиційна сімейна школа виховання в сім'ї представлена інформацією про власне дитинство інформаторів та їхніх дітей, яка стосується головним чином XX ст. В окремих випадках вона сягає 1870–1890-х років. Хронологічні межі дослідження охоплюють період XIX–XX ст.

Білоруське дворянство, яке отримало назву «шляхта» (нім. Slachta – рід, порода) ще в середньовіччі, історично сформувалося з магнатів, середньої та дрібної околичної шляхти як воєнна аристократія, головним обов'язком якої була військова служба і яка в окремі періоди історії становила від 8–10 % [7, с. 101] до 10–12 % місцевого населення [5, с. 75]. У другій половині XIX ст. (1868 р.) її представників було переведено в розряд городян або селян, де найчисленнішою групою стала околична шляхта, що не мала своїх маєтків і орендувала землі в поміщиків. Незважаючи на те, що спосіб життя дрібномаєтної шляхти, за свідченням сучасників, мало чим відрізнявся від селянського, особливості побутової культури, етнокультурні стереотипи, світоглядні установки дворянства зберігалися ще дуже довго.

Білоруська шляхта, сформована як мілітарний стан, у своїй поведінці керувалася кодексом честі, який утвердився в XVI ст. і містив у собі комплекс норм і правил, що регулювали всі сторони життя привілейованого стану. Складовими кодексу честі були: християнська віра, здоровий спосіб життя, генеалогічне дерево й моральна поведінка. Аристократія вела свій родовід і мала герби. Виховання дітей полягало в отриманні ними знань про нормативну станову поведінку, а також відомостей про сімейну генеалогію (до сьомого коліна), сімейну історію, яку діти завчали з дитинства і яка сприяла актуалізації історичної пам'яті. Окремі представники багатих родин знали свій родовід до чотирнадцятого коліна [8, арк. 7].

Ідеалами хорошого виховання в шляхти були слухняність, побожність, знання гарних манер, повага не тільки до своїх близьких, але й інших людей, готовність до самопожертви й уміння обстоювати гідність та інтереси членів сім'ї та роду. У Кодексі честі засуджувалося

п'янство, містилася вимога помірності в їжі, а також пропагувалося ведення здорового способу життя. Цінним було також те, що з дитинства шляхта виховувала в хлопчиків ставлення до військової служби як до почесного обов'язку «служити Вітчизні». Прикладом у цьому були батьки й діди, які в численних війнах виявляли благородну гордість і безстрашність та черпали свої сили з любові до Вітчизни [10, с. 34].

З кодексом честі дітей знайомили дуже рано. Перше, що вони споглядали – святі на іконах у домі, яких зображували в образі лицарів в обладунках зі зброєю, які виступали захисниками людини й християнської віри. Особливо цінувалися стародавні ікони, перед якими молилися ще предки, а тому вони були особливо шанованими. Повага перед пам'яттю предків у білорусів, як духовна традиція, була дуже великою в усіх соціальних прошарках, її прищеплювали з раннього дитинства.

Дух лицарства, який навіювали дворянським хлопчикам, мав глибоке коріння. Згідно з легендою, шляхта вважала себе нащадками войовничого племені сарматів, а тому в усьому – одязі, ставленні до військової служби та ін. – дотримувалася прийнятої нею ідеології сарматизма, що транслювалася з покоління в покоління, де кінь, меч, герб і добре ім'я предків вважалися обов'язковими. Кожна дитина мріяла про те, як набути цього лицарського образу, який постійно змальовували дорослі в своїх оповідях, сімейних переказах, легендах і казках. Щоб стати героєм-лицарем, хлопчики змалку навчалися майстерності ведення бою. Маленького шляхтича вчили битися спочатку на палках, потім на дерев'яних шаблях вдома, а пізніше в школі [9, с. 4]. Важливе місце займало навчання їзді на конях. Отримані навики були потрібні для участі в перегонах або турнірах, які, згідно з мемуарною літературою, були дуже розповсюдженим заняттям молодих людей у Великому князівстві Литовському та Речі Посполитій, що сприяло їхньому фізичному загартуванню. З малих літ діти засвоювали найважливіші правила: необхідність оберігати свою віру, сім'ю, вітчизну від ворогів; берегти незаплямованим ім'я, честь і репутацію сім'ї та предків і бути гідними продовжувачами роду – благородними, безстрашними, милосердними.

Особливого значення надавали вихованню почуття патріотизму. Його прищеплювали через знання та повагу до рідної мови та культури, подвигів предків, а також через неприйняття «чужих манер». Шляхта та їхні діти знали не тільки французьку мову, але й звичайну розмовну білоруську, якою говорила прислуга та няньки, і послуговувалися не тільки в «застенках», але й у магнатських резиденціях [7, с. 90, 91]. Білоруський письменник XIX ст. Я. Барщевський зауважував, що хоч більшість дітей шляхти знали французьку мову, матері намагалися навчити дітей перш за все білоруській [2, с. 332]. Знаменитий фотограф і письменник кінця XIX – початку XX ст.

Я. Булгак відзначав, що в середовищі середньої шляхти батьки розмовляли і з прислугою, і з дітьми білоруською мовою, дуже часто вживали народні прислів'я та приказки [3, с. 86]. Леан Потоцький (із роду магнатів) засвідчив: «Народна ж мова, в ту епоху (поч. XIX ст. – *Л. Р.*) вигнана з модних салонів, зберігалася тільки в шляхетських домах» [10, с. 34].

Не менш важливу, а можливо, найважливішу роль у житті шляхти відігравала релігія та релігійне виховання. Значна частина шляхти належала до католиків, хоча досить багато було православних. Функції релігійного просвітництва нарівні з церквою виконувала сім'я. Хреститися дітей учили, щойно вони навчаться розмовляти. Я. Охотський згадував, що «першими нашими словами були молитви, котрі переймали від матерів». Підростаючи, діти разом із батьками ходили до церкви або костьолу в дні релігійних свят, що вважалося обов'язковим для всіх. У будні їх відвідували найрелігійніші сім'ї. Навчанню постулатам віри надавали в сім'ї великого значення. Це допомагало виховувати дітей у послуху батькам, законам і владі [10, с. 3]. Цій меті слугували й релігійні свята, які були дуже привабливими для дітей і юнацтва своїми красивими ритуалами, що відбувалися в церкві та вдома.

Виховна сімейна практика, за свідченням мемуаристів, була різною. Одним дітям дозволяли усе й не обмежували їхню свободу, інших же виховували в надзвичайній суворості. Суворість і вимогливість батьків до дітей була характерною рисою виховання шляхти. Ідеальними вважалися дисципліновані діти, які легко піддавалися керуванню. Діти за столом ніколи не насмілювалися голосно розмовляти, перебивати старших і взагалі дотримувалися правил пристойності й хороших манер стосовно батьків чи кого-небудь із дорослих [3, с. 130]. Я. Булгак писав, що у вихованні дітей батьки йшли шляхом найменшого опору й користувалися педагогічними шаблонами, вважали, що достатньо жити й виховувати дітей у праці та страху Божому [3, с. 362].

Величезну владу в сім'ї мав батько, повага до якого була майже релігійною. Сісти в присутності батька в сім'ях магнатів не могли навіть дорослі сини. Батько, під опіку якого переходили сини зазвичай у віці десяти років, намагався виховувати їх по-спартански: вчив їздити на коні, стріляти з лука, споживати просту селянську їжу тощо. Російський письменник Ф. Булгарін (виходець із сім'ї білоруської шляхти) згадував, як з метою загартування, батько обливав його холодною водою, ранком міг розбудити стрільбою з рушниці, а вночі послати в клуню, яка знаходилася поблизу кладовища, за жмутиком колосків.

Відзначаючи негативні сторони виховання дітей у сім'ях шляхти, Ф. Булгарін стверджував, що деякі його методи робили дітей жорстокими: їх били і вдома, і в школі, били сестру, котра опиралася заміжжю, на їхніх очах били слуг, а багата шляхта била бідну. Все це він називав дикістю, а виховний ефект негативним тому, що діти ставали менш чуйними до чужої біди, горя. Жорстокі фізичні покарання, як стверджує Л. Демоз, були загальноєвропейською традицією. Із вивчених ним описів дитинства 70 осіб, які жили в період до XVIII ст., тільки одного не били в дитинстві [6, с. 66, 67]. За свідченням Я. Охотського, дітей били від трьох до

п'ятнадцяти разів батогом, «бизуном», «дысцыплінай» (різка чи ремінь із нитяних мотузок) за різні провинності двічі–тричі на день [9, с. 3]. Ця традиція мала глибоке коріння в попередніх епохах і передавалася з покоління в покоління. Фізичні покарання вважали необхідним виховним засобом багато гуманістів і педагогів, що знайшло відображення в словах Я. Барщевського:

Розгаю дух святы дзетак біць радзіць,
Розга аніяк здаро ю не вадзіць [2, с. 23].

У XVIII ст. часто застосовували таке покарання, як залякування та закриття дітей у комірчині на декілька годин. До того ж, підвладне становище дітей відносно батьків (особливо щодо батька) підкреслювалося необхідністю цілувати батьків і родичів у руки, ноги і в останню чергу – в губи [4, с. 74]. Це була данина шляхетському етикету, котрого треба було дотримуватися.

У вихованні дітей шляхта застосовувала індивідуальний підхід, не шкодуючи коштів і зусиль для активізації їхніх креативних здібностей (навчання музиці, співу, танцям тощо). Більшість сучасників зауважують, що в XIX ст. багато дворян захоплювалися літературою та спектаклями. Багата шляхта мала великі бібліотеки, влаштовувала у своїх домах спектаклі. Кожна шляхтянка, навіть найбідніша, вміла грати на гітарі, а багаті – на фортепіано, арфі, гуслях. Дівчата, які вчилися в монастирях, вміли добре співати [4, с. 56].

Дуже важливим у вихованні дочок, яким треба було вдало вийти заміж, вважалося засвоєння ними хороших манер, які прищеплювали з дитячих років. До настання повноліття дворянка мала оволодіти всім комплексом хороших манер, щоб почувати себе рівною в суспільстві. Дівчина повинна бути скромною, привітною, гостинною, терплячою, доброчесною, вміти зі смаком одягатися й красиво ходити («как пава»). Неприйнятним у дворянському середовищі вважалося кокетство, різкі висловлювання, усіляка задушевність і розмови про почуття.

Традиційно освіту отримували всі діти шляхти. Початкову вдома, де гувернантки (бони) вчили їх читати, писати, розмовляти іноземною мовою за 300–500 рублів на рік [11, с. 50]. Потім навчалися в школі. До десяти років хлопчиків віддавали в єзуїтські або базиліанські школи, де вони проходили курс освіти й виховання і де їх часто карали батогами за будь-яку провинність, добиваючись сліпого послуху [9, с. 4]. Батіг, «дысцыплину» або «бизун» викладачі завжди носили за поясом, так як вони були узаконені в учбових закладах. Особливо жорстко поводилися з учнями в єзуїтських колегіумах, де дітей не тільки били за будь-яку провинність, але й саджали на «ослиные лавки», водили по вулицях у солом'яній короні [7, с. 184, 185].

До 1831 року в школах Білорусі викладали польською мовою, пізніше – російською. З другої половини XVIII ст. у багатої шляхти поширився звичай вживати французьку мову в домашньому побуті, а разом із ним прийшли й французькі манери. Домашня освіта хлопчиків починалася в сім років (рідко в чотири–п'ять). Вищі верстви шляхти для виховання й початкової освіти дітей запрошували освічену, високоморальну людину – «дядьку», який після довгих років, проведених у сім'ї, ставав майже рідним дитині. Бідна околична шляхта для навчання своїх дітей початковій грамоті наймала домашнього вчителя («шпектара», «дарэктара»), роль якого зазвичай виконували школярі з монастирських колегіумів, або гувернера («губернёра»). До обов'язків останнього, крім навчання грамоті, входила допомога хазяїнові по господарству (косити траву, рубати дрова тощо) [12, с. 212]. Домашній учитель викладав арифметику, польську, французьку, німецьку, латинську мови й риторику. Довго працюючи в сім'ї, учитель-гувернер ставав почесною людиною, до якої зверталися за порадою, довіряли промови на різних святкуваннях тощо.

Заможне дворянство намагалося дати своїм дітям, що підросли, хорошу освіту за кордоном, куди відправляли синів через відсутність її на батьківщині. Ще маршалок Литовський Олександр Людвик Радзивілл посилав свого сина Олександра «для науки» в Датську землю (1649 р.) [1, с. 301]. У новий час дворянські діти отримували освіту в Краківському, Празькому, Падуанському та інших європейських інститутах і університетах, а також у Віленському університеті. Меценатом для найбіднішого дворянства виступав і відомий білоруський магнат Караль Радзивілл, який за свої кошти посилав навчатися за кордон їхніх дітей, які мали здібності та відповідне бажання.

Багато шляхтичів залишалися жити в маєтках і, як свідчили сучасники, дивилися на книгу погордо і вважали, що вона нічого не дає для землеробської праці. Більшість із них мала стати наступниками батька в маєтку. Щоб були хорошим господарем, необхідно оволодіти селянською наукою хазяйнування на землі, знанням життя, праці та побуту селянина, найважливіших компонентів народної культури (звичай, мова, традиція, гра та ін.). Тому дворяни вважали необхідним виховання за межами сім'ї («в людях»). Дрібна шляхта частіше віддавала своїх дітей на магнатський двір, де вони виконували обов'язки дворового, а також пажа чи зброєносця й готувалися до ролі майбутнього лицаря або придворного. Важливу роль у цьому зіграв відомий у XVI ст. звичай «дзядзькавання» або «сынкавання», який проіснував не одне століття, узаконений Статутом ВКЛ. Згідно з ним, хлопчиків із сімей шляхти у віці десяти–одинадцяти років віддавали в сім'ї далеких родичів або в міцну, працелюбну селянську сім'ю, де вони разом із селянськими дітьми їли просту їжу, спали, брали участь у святах і обрядах, грали, оволодівали навиками господарювання. Під кінець суворого навчання «у дядьки», яке тривало декілька років, вони знали всі сільськогосподарські роботи, технологію посіву, збирання різних культур, добре орієнтувалися в народній метрології та у житті в цілому. Головне, що за ці роки вони навчалися цінувати селянина та його нелегку працю, здобували уміння хазяйнувати й засвоювали найважливіші моральні якості простого народу: працелюбство, гостинність, чесність, гуманність та ін.

Традиція віддавати дітей на виховання в чужу сім'ю в доіндустріальну епоху була доволі розповсюдженою в багатьох народів. На думку Л. Демоза, це характеризує

відсутність турботи про дітей навіть у вищих станах, які до мінімуму звужували спілкування з дітьми, яких спочатку віддавали годувальниці, потім – під опіку слуг, вихователів, учителів. Вони поверталися до батьків у сімнадцять років [6, с. 52–54].

Традиції виховання зазнали змін у 1920-і роки, коли дворянство ліквідували як клас. Страх виказати своє дворянське походження, щоб не бути репресованими, як зазначали опитані представники стану, змушував знищувати сімейні реліквії та меморати (фотографії, предмети побуту, прикраси та ін.), переходити на інші прізвища й при дітях ні словом не згадувати про дворянське походження [8, арк. 3, 4, 8, 15 і т. д.]. Наприкінці 1930-х років багато сімей було розкуркулено й вислано до Сибіру, а ті, що залишилися працювали разом із селянами в колгоспах і радгоспах. Більша частина «околичної» шляхти, яка залишилася жити в селі, виховувала своїх дітей на трудових традиціях, залучаючи дітей не тільки до домашньої роботи, але й до роботи в колгоспі, яка вимагала великого напруження сил. Певною мірою діти шляхти в цей період зазнавали й дискримінації з боку влади: їх не приймали до школи, виганяли з колгоспу тощо. У першій половині XX ст. умови життя дворянства наблизилися до інших соціальних груп. І тільки в окремі моменти сімейного життя виникало усвідомлення свого походження.

Як відзначали опитані, різниці між селянами та шляхтою в цей час не було [8, арк. 1]. Як і в селян, не було в потомків шляхти фабричних іграшок, їх заміняли саморобні з глини, тряпок, соломи та ін. Навіть у сім'ях католиків усі говорили білоруською, хоч багато знали польську, читаючи польські книги, молилися польською мовою [8, арк. 2, 3, 12, 13 та ін.]. Відмінності у вихованні дітей у шляхти й селян проявлялися здебільшого в релігійному вихованні, якому шляхта надавала великого значення. Католики всіх дітей обов'язково хрестили й водили в костьол (особливо на річні свята) у радянський час, водять і зараз. І це незважаючи на те, що доводилося часто долати шлях у декілька кілометрів [8, арк. 4–5].

Підсумовуючи, варто зазначити, що виховні традиції білоруської шляхти XIX–XX ст. ґрунтувалися на нормативній становій поведінці («кодекс честі»), правилах етикету, що дозволяли виховувати не тільки слухняних, набожних, із хорошими манерами людей, але й патріотично налаштованих, готових до самопожертви в ім'я інтересів сім'ї та родини. Система виховання дітей у сім'ях шляхти багато в чому співпадала із загальноєвропейською традицією. Дітей чоловічої статі виховували захисниками, лицарями, а жіночої – хазяйками дому, хранительками традицій сім'ї та роду. Основний життєвий і трудовий досвід здобували не тільки в сім'ї, але й «в людях». Найважливішим інститутом соціалізації та виховання дітей і юнацтва нарівні з сім'єю та школою була релігія. Незважаючи на відмінності в способі життя й виховання, багато виховних традицій селян і шляхти співпадали, тому що ґрунтувалися на загальнолюдських цінностях і стратегіях виховання людини (працелюбство, шанобливе ставлення до старших членів сім'ї та роду тощо).

Література

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею: в 15 т. / Под ред. Н. Костомарова. – СПб., 1861. – Т. III. 1638–1657.
2. *Баршчэ скі Я*. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. – Мінск, 1990.
3. *Булгак Я*. Край дзіцячых гадо . – Мінск, 2004.
4. *Булгарин Ф.* Воспоминания: Отрывкииз виденного, слышанного и испытанного в жизни: в 2 ч. – СПб., 1846. – Ч. 1.
5. *Грыцкевіч А*. Шляхта // Вялікае княства Літо скае: Энцыклапедыя: у 2 т. – Мінск. – 2005. – Т. 1. – С. 72–75.
6. *Демоз Л*. Психоистория. – Ростов-на-Дону, 2000.
7. *Мальдзіс А*. Беларусь у люстэрку мемуарнай літаратуры XVIII стагоддзя: Нарысы быту і звычая . – Мінск, 1982.
8. Материалы Минской этнографической экспедиции 2008 года по традициях воспитания детей. – Ф. 6, оп. 14, ед. хр. 144, л. 1–42.
9. *Охотский Я*. Рассказы о польской старине. Записки XVIII века Яна Дуклана Охотского с рукописей, после него оставшихся, переписанные и изданные И. Крашевским: в 2 т. – СПб., 1874. – Т. 2
10. *Патоцкі Л*. Успаміны пра Тышкевічаву Свіслач, Дзярэчын і Ружану. – Мінск, 1997.
11. *Чечулин Н.* Русское провинциальное общество во второй половине XVIII века. Исторический очерк. – СПб., 1889.
12. *Шпилевский П*. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. – Минск, 2004.

Громадські об'єднання в соціальній культурі білоруського етносу

Василь Батяєв

The place of public associations in culture of nation and in company structure is determined in the article; classification of the Belarus public associations of the XIX cen. – 20th years of the XX cen. is given; their creation, structures, the basic forms, systems of controls and activity are characterised.

Вызначана месца грамадскіх аб'яднання у культуры этнаса і структуры грамадства, дадзена класіфікацыя беларускіх грамадскіх аб'яднання XIX – 20-х гадо XX ст., ахарактарызаваны іх стварэнне, склады, асно ныя формы, сістэмы органа кіравання і дзейнасць.

Одним із актуальних завдань етнологічної науки на сучасному етапі розвитку суспільства є дослідження соціальної культури етносу, у тому числі його громадських об'єднань. Громадські об'єднання відіграють важливу роль у формуванні громадянського суспільства, задоволенні соціальних потреб етносу, залученні його членів до громадської діяльності. Будучи суттєвим елементом структури суспільства, вони виконують важливі завдання в соціальній сфері, сприяють підвищенню культурного рівня народу.

Громадські об'єднання недостатньо досліджені. До недавнього часу вони не були предметом спеціального вивчення етнологів, оскільки дослідженням соціальної сфери життєдіяльності людей монопольно займалися фахівці суспільствознавчих дисциплін. Етнологам відводилося тільки вивчення окремих аспектів цієї сфери, що позначаються термінами «громадський побут» і «сімейний побут». Слід зазначити, що й сьогодні деякі етнологи в своїх дослідженнях продовжують вживати ці поняття й стверджувати, що соціальна сфера, соціальні утворення, включно з громадськими об'єднаннями, не є частиною культури, а отже, і об'єктом етнологічного дослідження. З цього погляду вивчення терміна «культура», включає в себе дослідження її внутрішньої структури, виокремлення соціальної культури в самостійну частину культури етносу й визначення місця в ній і в структурі суспільства громадських об'єднань, а також теоретичну розробку проблем їхнього всебічного дослідження й практичного значення.

Культура є складним утворенням. Її досліджують найрізноманітніші науки, кожна з яких фіксує увагу на певній стороні цього явища. Тому визначення поняття «культура» багатоманітні, суперечливі й тлумачення їх вельми різні в багатьох дослідників [1, с. 5; 2, с. 24].

Існують різноманітні підходи до розгляду культури. Найприйнятнішим і результативним для етнологічного дослідження культури етносу, зокрема громадських об'єднань, є функціональний підхід [3, с. 32, 33]. Він характеризує культуру через функції, які вона виконує в суспільстві, і розглядає єдність і взаємозв'язок цих функцій у ній. Започаткував цей підхід Б. Малиновський, який вважав, що культуру потрібно розуміти як спосіб отримання деякого результату, тобто розглядати з інструментального або функціонального погляду. Він підкреслював, що культура включає успадковані артефакти, блага, технічні процеси, ідеї, звички й цінності, а також соціальну організацію, яка не може бути реально зрозуміла інакше, ніж частина культури. Б. Малиновський констатував, що види діяльності, які є складовими їхньої культури, відносини й учасники вирішення різних життєво важливих завдань організовані в інститути (сім'я, клан, локальна група, плем'я) і групи для співпраці в господарській сфері, для політичної, юридичної та освітньої діяльності [4, с. 922; 5, с. 63, 127, 128].

До цього підходу визначення культури можна віднести погляди А. Редкліффа-Брауна. На його думку, культура є інтегрованою системою, кожен елемент якої виконує свою особливу функцію, а соціальну організацію – частину культури – він визначив як упорядкування діяльності двох або більше осіб, які відповідно підібрані та здійснюють спільну комбіновану діяльність [6, с. 65, 262].

Серед визначень культури на основі функціонального підходу особливої уваги заслуговує трактування культури як сукупності способів і результатів людської діяльності [1, с. 5; 3, с. 33; 7, с. 97; 8, с. 33; 9, с. 181, 184, 211; 10, с. 78]. Таке розуміння культури якнайповніше охоплює багатоманітні види й сфери соціального життя.

Культура властива людському суспільству з перших кроків його існування. Люди для підтримання цілісності соціальної системи, виживання та розвитку навчилися створювати особливий тип предметної реальності – різноманітні об'єднання, союзи, організації – родові, племінні, політичні, наукові, просвітницькі, художні тощо, тобто різні соціальні коаліції, починаючи від сім'ї і закінчуючи державою [11, с. 189]. Їхня діяльність забезпечувалася не успадкованими кожним індивідуумом вродженими інстинктами, а набутими ним уявленнями, переконаннями, знаннями, уміннями. Ці соціальні структури породжувалися кожного разу конкретними умовами існування в певних природних умовах і на певній стадії його розвитку [12, с. 96, 97, 180–182].

Внутрішню структуру культури розглядають під різними кутами та в багатьох площинах. У широкому її

розумінні певний інтерес становить макромасштабний підхід до структури культури, за яким одним із найважливіших орієнтирів виступають основні способи її існування. Він дозволяє виділити три складові частини культури: перша з них належить до суспільної свідомості людей; друга виявляється в їхній поведінці та діях; третя частина є результатом діяльності [13, с. 47; 14, с. 172]. Поділ культури не вичерпується тільки відповідно до трьох вказаних вище основних форм її існування. Зокрема, морфологія кожної з них сама по собі може слугувати підставою для розмежування окремих аспектів всієї культури, що трактується як в широкому, так і вузькому значенні слова. Так, використовуючи з цією метою будову суспільної свідомості відповідно до її головних видів, можна виокремити релігійну, естетичну, пізнавальну сфери культури [7, с. 105].

Морфологічний аналіз культури на основі виділення окремих сфер діяльності має певну обмеженість. Він допускає взаємне переплетення та проникнення різних видів людської діяльності, що вкрай утруднює їх чітке розмежування. Тому в якості критеріїв визначення внутрішньої будови культури значно частіше виступають форми її «зречевлення», «об'єктивізації». Нерідко саме цей критерій покладено в основу найзагальнішого поділу культури на матеріальну й духовну [14, с. 173; 15, с. 6; 16, с. 6]. При цьому до поняття «матеріальної культури» відносять усе зроблене руками людей (знаряддя праці, одяг, прикраси, споруди, засоби пересування, зброя і т. д.), а до поняття «духовної культури» – усілякі прояви розумової діяльності людей (вірування, художня творчість, література, музика, наука, філософія та ін.) [16, с. 6]. Проте за такого поділу культури не враховується специфіка соціального життя. Уся соціальна сфера (громадські об'єднання, обряди, сім'я, мораль, право, політика та інші форми громадського й сімейного життя) залишається поза межами цих частин культури. При цьому одні дослідники цю сферу життєдіяльності людей називають побутом [14, с. 175; 16, с. 6], другі – соціальною культурою (у складі духовної культури) [17, с. 63]. Проте включення соціальної культури до складу духовної є досить спірним, оскільки компоненти соціальної культури (громадські структури та інститути, у тому числі сім'я, громадські об'єднання та ін.) є, перш за все, організаційною діяльністю. Соціальна культура виконує специфічні, відмінні від інших частин культури функції.

Морфологічний поділ культури доцільно доповнити функціональним підходом, який робить акцент на виділенні в ній окремих частин відповідно до певних сфер життєдіяльності людей та її результатів. Цей підхід характерний для етнологів багатьох країн. Він отримав поширення і в науковій літературі Республіки Білорусь, Російської Федерації та інших держав. При цьому в ній указуються, перш за все, функції культури, які виступають в основному як системи засобів впливу людських індивідів на матеріальну сферу (інструментальна), організація колективного життя (нормативна), які дозволяють виконувати розумові та емоційні дії людини (сигніфікативна) [7, с. 108; 18, с. 85, 86; 19, с. 69–74].

Функціональний підхід дозволяє виокремити соціальну сферу культури в самостійний об'єкт дослідження. У зв'язку з цим багато зарубіжних і вітчизняних дослідників усю соціальну сферу культури правомірно іменують соціальною культурою і виокремлюють її в самостійну частину культури [4, с. 18; 10, с. 78; 20; 21, с. 11; 22, с. 83; 23, с. 55; 24, с. 15]. Деякі дослідники (С. Арутюнов, Ю. Арутюнян, Ю. Бромлей, Л. Дробіжева, Е. Маркарян, Е. Мелконян, Ю. Мкртумян, С. Рижакова) виокремлюють у самостійну частину культури тільки соціонормативну культуру [3, с. 75; 7, с. 109; 25, с. 79; 26, с. 6; 27, с. 44]. Проте соціонормативна культура включає не всю соціальну сферу, а тільки соціальні норми (мораль, право, звичай, ритуал). Тоді як такі важливі компоненти соціальної сфери, як соціальні структури, соціальні інститути, у тому числі сім'я, громадські об'єднання та інші, залишаються за межами цієї частини культури. Деякі дослідники (М. Говард, Е. Соколов та ін.) виокремлюють культуру поведінки [19, с. 67; 28, с. 21]. Але культура поведінки не охоплює всю соціальну сферу, а є лише частиною соціальної культури.

Соціальна культура включає систему засобів регуляції людської діяльності [21, с. 10; 29, с. 36]. До неї належать соціальні інститути (організаційні системи людської діяльності), у тому числі й різні соціальні структури, громадські об'єднання, норми моралі, право, звичай, ритуал, які забезпечують колективну діяльність і слугують для підтримання цілісності соціальної системи. З виділенням соціальної культури в окрему частину культури зникає необхідність називати соціальну сферу життєдіяльності людей побутом.

Соціальна культура є об'єктом дослідження як зарубіжної, так і вітчизняної етнології. Культурна антропологія США, на думку Е. Веселкіна, К. Гірца, М. Говарда, Д. Маркуса. Л. Вайта, займається дослідженням соціальної організації добровільних угрупувань (профспілок, політичних партій, колективів) США, Індії, Лівану, Марокко, Нігерії, корпорацій, рекламних компаній, органів, що займаються розробкою соціальних програм США, організацій воїнів, мисливців, знахарів Пуебло сіа Нью-Мехіко [23, с. 783–900; 28, с. 163, 166, 167; 30, с. 13; 31, с. 241, 286, 287, 322, 335, 343, 347; 32, с. 43, 47, 49, 54].

Етнологи країн Західної Європи (М. Абелес, А. Гінгрих, К. Леві-Строс, Б. Малиновський, А. Редкліфф-Браун, Х. Фермойлен, П. Харвей та ін.) вивчають соціальну організацію, соціальні інститути, колективи, політичні та економічні об'єднання, неурядові організації [4, с. 72; 6, с. 204, 205, 258, 261; 33, с. 73; 34, с. 41; 35, с. 8, 9; 36, с. 84; 37, с. 26, 28], а Бразилії (А. Рамос та ін.) – партії, неурядові організації [38, с. 64].

У полі зору етнологів Російської Федерації (С. Арутюнова, Л. Засєдателєвої, Ю. Крюкова, Є. Львової, Г. Маркова, В. Піменова. С. Полякова, С. Токарева та ін.) перебували і перебувають соціальні структури та інститути (сільські громади, товариства зі спільної обробки землі, сільськогосподарські артілі) східнослов'янських народів, об'єднання автомобілістів,

любителів музики, міжгрупові взаємодії народів Росії, сільські громади, організації молоді, селянські кооперативи, ремісничі цехові союзи, союзи підмайстрів, професійні союзи, різноманітні товариства й гуртки Німеччини та Швейцарії, об'єднання «ферейни» – спортивні, мисливські, студентські, туристичні, співочі та інші Німеччини, клуби за інтересами Англії, соціальний лад і громадські організації народів Центральної та Південної Азії, соціальна організація (общини, корпоративна організація) народів Східної Азії, таємні громади, союзи, традиційні інститути влади, общини різних етнічних груп Африки [39, с. 60; 40, с. 167; 41, с. 241, 242; 42, с. 114, 146, 279, 281, 355].

Етнологи Білорусі (В. Бєлявіна, В. Бондарчик. Г. Касперовіч, М. Пилипенко та ін.) вивчали діяльність окремих благодійних, спортивних, антиалкогольних, наукових, просвітницьких, сільськогосподарських громадських об'єднань, профспілкових, комсомольських організацій, станово-професійних клубів [43, с. 4, 6].

У зв'язку з підвищенням значення різного роду громадських об'єднань у житті суспільства роль етнологічної науки в їх дослідженні зростає.

Усебічне вивчення громадських об'єднань, перш за все, передбачає теоретичну розробку їхніх проблем. Важливою проблемою є визначення місця громадських об'єднань у структурі суспільства, вивчення їхньої ролі в суспільстві, а також змін у громадських об'єднаннях, що відбуваються у зв'язку із соціально-економічними змінами. «Исследование социальной организации, – відмічає Б. Малиновський, – остается бесплодным, если не определим конкретное место данной организации в общем контексте и не установим ее правовое основоположение» [4, с. 72]. У науковій літературі в минулому громадські об'єднання, разом із суспільно-політичними організаціями, розглядалися як складовий елемент системи політичної організації суспільства [43, с. 11]. Проте реальне життя, суспільна практика свідчать про істотні функціональні відмінності між суспільно-політичними організаціями та громадськими об'єднаннями, які дозволяють виокремити останні в самостійний елемент структури суспільства.

Важливою проблемою є дослідження зв'язків між громадським об'єднанням та іншими структурними елементами суспільства, а також між особистістю та об'єднанням, за допомогою яких показуються оптимальні умови розвитку людської особистості та її можливості впливати на справи суспільства. У громадських об'єднаннях особистий інтерес обумовлений зрештою потребами всього суспільства. Особа в громадських об'єднаннях через свій індивідуальний інтерес іде до суспільного, а сам процес реалізації потреб людини в межах громадського об'єднання сприяє його розвитку. У громадському об'єднанні люди розвивають свої схильності й здібності, залучаються до громадського життя, відбувається духовне й фізичне вдосконалення людини, збагачується її інтелект [43, с. 11, 12].

У процесі реалізації своїх потреб член громадського об'єднання бере участь в управлінні справами об'єднання, розвиває й удосконалює навики громадського самоврядування. У статутах багатьох громадських об'єднань наголошується двоєдиний характер завдань, що стоять перед ними, – їхнє суспільне значення й значення для окремого члена об'єднання. Але збіг інтересів особистості й суспільства може здійснюватися й при виконанні членами об'єднання свого службового й професійного обов'язку. Тільки в громадських об'єднаннях збіг набуває форми зацікавленості кожного члена в роботі конкретного об'єднання, що переслідує саме ці, а не якісь інші цілі, де воєдино злиті інтереси об'єднання та його члена, тобто суспільний і особистий інтерес, які, як правило, виходять далеко за межі службово-професійної діяльності й поширюються на різноманітне коло людських потреб, на різні сторони життєдіяльності людей [43, с. 12, 13].

Важливою проблемою під час дослідження громадських об'єднань є виявлення спільних і відмітних ознак громадських об'єднань і схожих із ними інших добровільних соціальних утворень – суспільно-політичних організацій і місцевих самодіяльних громадських асоціацій (клубів за інтересами, колективів художньої самодіяльності тощо). Спільними ознаками громадських об'єднань та інших добровільних соціальних організацій є організаційна єдність, стійкість складу й структури, створення з певною наперед встановленою метою [43, с. 13].

Громадські об'єднання, як і суспільно-політичні організації, здійснюють свою діяльність на основі розроблених ними статутів. Але якщо статути суспільно-політичних організацій, що діяли в розглядуваний період на території Білорусі, затверджували керівні органи самих організацій, то статути громадських об'єднань – органи державної влади [43, с. 13].

Важливою спільною ознакою громадських об'єднань та інших соціальних організацій є добровільність. Членство в громадських об'єднаннях хоча й обов'язково добровільне, але відповідним чином оформлене (колективне або індивідуальне), виступає як неодмінна умова існування об'єднання. З членством пов'язана й матеріальна участь членів об'єднання в створенні його майнової основи – вступні й членські (пайові) внески, кошти від різних заходів, що проводяться об'єднаннями. У місцевих самодіяльних громадських асоціаціях (клубах, гуртках тощо) матеріальна участь їхніх членів у створенні майнової основи необов'язкова, та й сама майнова основа часто відсутня [43, с. 13, 14].

Суттєвою спільною ознакою громадських та інших добровільних соціальних утворень є участь їхніх членів в управлінні справами об'єднання, виробленні основних напрямів роботи, виборі керівних органів і контролі за виконанням посадовцями своїх функціональних обов'язків. Завдяки цій рисі вони виконують роль школи громадського управління [43, с. 14].

Відмітними ознаками громадських об'єднань від інших соціальних організацій є: по-перше, вони створені в основному для безпосереднього впливу на внутрішнє середовище – головні їхні завдання звернені до своїх членів (на задоволення їхніх інтересів, обслуговування потреб, виховання тощо), а вплив об'єднань на

зовнішнє середовище є вторинним чинником; по-друге, об'єднання діють в одній певній сфері (медицина, фізкультура та спорт, сільське господарство тощо). Ці існуючі ознаки дають можливість виокремити їх в особливу частину структури суспільства [43, с. 14, 16].

Громадські об'єднання як один із видів соціальних спільнот є формалізованими цільовими групами (товариства, союзи, артілі). Основу ж місцевих самодіяльних громадських асоціацій (клуби за інтересами, колективи художньої самодіяльності тощо) становлять колективи, які організовують для проведення певних заходів – концертів, спектаклів (колектив художньої самодіяльності), спортивних турнірів (клуб шахістів) тощо. Первинна, основна організаційна форма, що перетворює такий колектив на самодіяльну суспільну асоціацію – загальні збори. Якщо в громадських об'єднаннях загальні збори є одним із органів управління, то в місцевих самодіяльних громадських асоціаціях – формою самої асоціації, зовнішньою оболонкою, що створює, скріплює, організаційно формує місцеву суспільну самодіяльність. Діяльність місцевих самодіяльних громадських асоціацій зазвичай обмежується рамками самої асоціації [43, с. 14, 15].

Силою, яка приводить у рух весь механізм того або іншого громадського об'єднання, є спільний інтерес і дисципліна, що ґрунтується на ньому, яка носить характер самодисципліни. Вона достатньо міцна, оскільки забезпечує чітке функціонування об'єднання, дає можливість реалізувати цей інтерес. Наявність внутрішньої дисципліни, що цементує об'єднання, зв'язує їхнє членів у єдине ціле, значною мірою визначає й методи діяльності громадських об'єднань. Методи їхньої діяльності зумовлюються характером зв'язку між членами – спільним інтересом і самодисципліною. Тому основним тут є самодіяльність і розвиток активності членів у досягненні завдань, що стоять перед об'єднаннями. Відносно осіб, які порушують порядок, в основному застосовуються засоби суспільно-дисциплінарного впливу (аж до виключення з об'єднання), а не примусу [43, с. 15, 16].

Взаємини між окремими ланками системи громадських об'єднань ґрунтуються на нормах їхніх статутів. Громадські об'єднання не можуть своїми актами встановлювати загальні норми, що надають їм право застосовувати примус по відношенню до будь-яких категорій громадян, не підлеглих їм посадовців і організацій; стягати штраф у разі відмови добровільно його сплатити тощо [43, с. 16].

Однією з проблем глибшого дослідження громадських об'єднань є вивчення процесу їх взаємодії, яка перетворює різноманітні громадські об'єднання на ланки єдиної системи. Систему громадських об'єднань і місце в ній кожного об'єднання об'єктивно відображає класифікація. Вона дозволяє глибше пізнати їхню взаємодію та розкрити її характер, властивості кожного об'єднання. Важливе значення для маси має мета, основне завдання об'єднання, якому підпорядковується вся його діяльність, заради якої його створено [43, с. 16, 17].

За головною метою білоруські громадські об'єднання XIX – 20-х років XX ст. можна поділити на благодійні, охорони здоров'я, гуманітарні, господарські (у даній статті термін гуманітарний – *фр.* humanitaire, від *лат.* humanitas – людська природа, освіченість – використовується в такому самому значенні, в якому уживається він у назві певної частини наук – гуманітарні, а також у назві частини культури – гуманітарна) [1, с. 55; 25, с. 78; 27, с. 44; 44, с. 9]. Окрім основної мети, громадські об'єднання мають супутні, наприклад, просвітницькі. Перед товариством мисливців ставили також господарські, спортивні, екологічні, а перед сільськогосподарськими й медичними – наукові завдання. У групі благодійних громадських об'єднань виокремлюють громадські об'єднання допомоги незабезпеченим і малозабезпеченим; товариства допомоги особам, що вчаться; громадські об'єднання допомоги службовцям установ та їхнім сім'ям; громадські об'єднання допомоги засудженим, їхнім сім'ям; громадські об'єднання допомоги потерпілим від війни та стихійних лих. У групі громадських об'єднань охорони здоров'я розрізняють фізкультурно-спортивні, рятувальні, антиалкогольні, медичні, а гуманітарних громадських об'єднань – наукові, просвітницькі, художні. До групи господарських громадських об'єднань можна віднести сільськогосподарські, ветеринарні, мисливські, рибальські, пожежні [43, с. 17, 18].

Їхнє створення було обумовлене соціально-економічними умовами розвитку суспільства. У першій половині XIX ст. в період кризи феодально-кріпосницької системи, виникнення капіталістичних форм в економічних відносинах, з'являються нові тенденції в розвитку суспільства. Однією з таких тенденцій стало створення громадських об'єднань. Виникають благодійні (допомоги незабезпеченим і малозабезпеченим, засудженим) і господарські (сільськогосподарські) громадські об'єднання. Вони створювалися на підставі «Устава благочиния», прийнятого в Росії в квітні 1782 року. Він допускав створення громадських об'єднань тільки з дозволу властей у кожному конкретному випадку. «Устав благочиния» діяв без принципових змін аж до 1906 року [43, с. 19].

У другій половині XIX ст. з проведенням у 60-х роках реформ і становленням капіталізму роль громадських об'єднань значно зросла. Набувають поширення раніше створені і з'являються нові форми благодійності у вигляді об'єднань допомоги дітям, безробітним, самотнім малозабезпеченим жінкам, особам, що навчаються, службовцям установ та їхнім сім'ям, сім'ям засуджених, неповнолітнім правопорушникам, потерпілим від війни та стихійних лих. Створюються також об'єднання охорони здоров'я (фізкультурно-спортивні, рятувальні, антиалкогольні, медичні), гуманітарні (наукові, художні) і нові господарські (садівничі, мисливські, пожежні) [43, с. 340].

На початку XX ст. подальший розвиток капіталізму та економічні реформи, а також прийняті Царським урядом «Временные правила об обществах и союзах» від 4 березня 1906 року і Тимчасовим урядом «Постановление об обществах и союзах» від 12 квітня 1917 року сприяли пожвавленню діючих і створенню

нових об'єднань [43, с. 23]. Виникають нові благодійні (допомоги звільненим з місць позбавлення волі), гуманітарні (просвітницькі) і господарські (бджільницькі, ветеринарні, рибальські) громадські об'єднання [43, с. 341].

У 20-х роках XX ст. відновили свою діяльність, перервану в роки Першої світової й громадянської воєн, медичні й наукові товариства, а також виникли нові масовіші громадські об'єднання, які в БРСР створювалися в умовах існування багатоаспектної економіки. На початку вони відкривалися на підставі урядових декретів і ухвал, які приймалися при створенні кожного конкретного товариства або групи товариств. 3 серпня 1922 р. було прийнято законодавчий акт про товариства й союзи, які не мали за мету отримання прибутку. Він сприяв розгортанню широкої мережі громадських об'єднань [43, с. 30]. Було утворено нові масові благодійні (допомоги бідним, потерпілим від війни й стихійних лих), охорони здоров'я (антиалкогольні, медичні), гуманітарні (наукові, просвітницькі, художні) і господарські (сільськогосподарські, мисливські, пожежні) громадські об'єднання. У цей період на території Західної Білорусі діяли гуманітарні (наукові, просвітницькі) і господарські (сільськогосподарські) громадські об'єднання [43, с. 34, 36, 341].

Склад білоруських громадських об'єднань формувався з дійсних, почесних, довічних, постійних, неодмінних членів, а також благодійників, кореспондентів, жертводавців, любителів, відвідувачів, співробітників, помічників, кандидатів. У XIX – на початку XX ст. до складу багатьох товариств допускали тільки осіб християнського віросповідання. У першій половині XIX ст. у складі об'єднань були в основному дворяни й духівництво. У другій половині XIX – на початку XX ст. до їхнього складу входили також підприємці, службовці, селяни. У 20-х роках XX ст. об'єднання складалися головним чином із робітників, селян і службовців [43, с. 342].

Громадські об'єднання мали складну структурну ієрархію, що складалася з комітетів (управлінь, відділів, відділень, округів), всеросійських (всесоюзних) об'єднань, товариств, артілей, союзів. Найпоширенішими були товариства – губернські, міські, повітові, містечкові, відомчі, волосні, сільські, загальнобілоруські, окружні, районні. У першій половині XIX ст. вони були в основному міськими, повітовими й губернськими; у другій половині XIX ст. – ще й містечковими, відомчими; на початку XX ст. – також волосними, сільськими, загальнобілоруськими; у 20-і роки XX ст., крім того, – районними й окружними. Товариства, комітети й відділення всеросійських організацій діяли з першої половини XIX ст.; управління, відділи й округи – з другої половини XIX ст.; відділення – у 20-х роках XX ст.; сільськогосподарські товариства – з кінця XIX ст.; сільськогосподарські артілі, союзи – з початку XX ст. У процесі еволюції громадські об'єднання створювали територіальні (відділи, відділення, комітети, філіали, організації вчителів, гуртки, осередки, колективи мисливців, групи юних помічників) і внутрішні (відділення, відділи, секції, комітети, комісії, бюро) структурні підрозділи. Свої територіальні структурні підрозділи (відділи, відділення, комітети) об'єднання почали створювати в кінці XIX ст., філіали, організації вчителів – на початку XX ст., а гуртки, осередки, колективи мисливців, групи юних помічників – у 20-х роках XX ст. Внутрішні підрозділи (відділи, відділення) вони почали створювати в першій половині XIX ст., а комітети, комісії, бюро – на початку XX ст. [43, с. 343, 344].

Системи органів управління громадських об'єднань складалися з таких інституційних елементів: загальних зборів (з'їзду, конференції), виконавчого (ради, правління, комітету, бюро, президії) і контрольного (ревізійної (перевірочної, облікової) комісії, наглядової ради) органів. Існувало декілька типів загальних зборів – засновницькі (попередні), чергові (річні, звичайні) і надзвичайні (екстренні, термінові, почасові). У першій половині XIX ст. надзвичайні збори не проводили, в об'єднаннях були відсутні виборні контрольні органи (контрольні функції виконували особи, яких призначали керівники об'єднання). Водночас у деяких громадських об'єднаннях проводили ще економічні, генеральні збори. У другій половині XIX – на початку XX ст. скликали також збори для обговорення наукових доповідей і рефератів. У перші десятиліття XX ст. найчисельніші об'єднання проводили з'їзди (конференції). Існувало декілька їхніх типів – засновницькі, чергові, позачергові (надзвичайні), а також – загальні та делегатські [43, с. 344–346].

Громадські об'єднання здійснювали когнітивну діяльність. Сільськогосподарські, ветеринарні, мисливські, медичні, наукові, літературні й музичні організації займалися популяризацією знань про культуру білорусів, влаштовували сільськогосподарські, мисливські, книжкові, художні виставки, конкурси, видавали журнали й збірки російською та білоруською мовами, створювали спеціальні громадські бібліотеки, книжкові склади й магазини. Об'єднання здійснювали заходи щодо збору коштів для фінансового забезпечення своєї роботи. Їм властива й специфічна діяльність – благодійна, охорони здоров'я, гуманітарна, господарська. Благодійні громадські об'єднання надавали допомогу бідним і малозабезпеченим. У першій половині XIX ст. вони утримували жебраків і сиріт, надавали матеріальну допомогу бідним багатодітним сім'ям, займалися пошуком роботи для безробітних, поліпшенням умов утримання ув'язнених. У другій половині XIX ст. об'єднання ще надавали матеріальну допомогу бідним особам, що навчалися, малозабезпеченим самотнім жінкам, службовцям установ та їхнім сім'ям, сім'ям засланих на каторгу, медичну допомогу пораненим воїнам, виділяли кошти на утримання неповнолітніх правопорушників. На початку XX ст. вони також облаштовували звільнених з місць позбавлення волі, надавали матеріальну допомогу інвалідам війни, сім'ям загиблих воїнів, потерпілим від війни. У 20-х роках XX ст. об'єднання опікали безпритульних, потерпілих від війни і стихійних лих.

Громадські об'єднання охорони здоров'я проводили фізкультурно-спортивні, рятувальні, антиалкогольні,

санітарно-гігієнічні заходи. Для цього в другій половині XIX – на початку XX ст. при них створювалися фізкультурно-спортивні об'єкти, рятувальні станції та медичні установи. У 20-х роках XX ст. медичні товариства споряджали спеціальні експедиції для виявлення ступеня розповсюдженості інфекційних хвороб серед сільського населення.

Гуманітарні громадські об'єднання вивчали білоруську традиційну культуру, сприяли вдосконаленню освіти, професійного театрального, музичного й образотворчого мистецтва. У другій половині XIX ст. вони збирали відомості про стан господарства, охорони здоров'я, природничо-кліматичні умови, історичні, етнографічні й фольклорні матеріали, створювали студії та майстерні. На початку XX ст. об'єднання, також вивчали природничо-наукові проблеми, стан лісівництва, займалися обліком і охороною пам'ятників культури, розробляли питання педагогіки, проекти дошкільної, шкільної та позашкільної освіти, удосконалювали методику викладання шкільних предметів. У 20-х роках XIX ст. вони також розробляли наукову термінологію, редагували шкільні підручники, організовували курси краєзнавства, групи з ліквідації неписьменності, сприяли органам народної освіти в створенні шкіл і пунктів ліквідації неписьменності.

Господарські громадські об'єднання займалися вдосконаленням сільськогосподарського виробництва, організацією полювання, ветеринарної служби, рибництва й рибальства, пожежної справи. У першій половині XIX ст. вони поширювали передові методи ведення сільського господарства, створювали дослідні поля та зразкові ферми. У другій половині XIX ст. об'єднання ще збирали відомості про стан сільського господарства, пропагували вдосконалені землеробські знаряддя, високоврожайні сорти насіння, мінеральні добрива, організовували любительські полювання, здійснювали протипожежні заходи й гасили пожежі. На початку XIX ст. вони також вели боротьбу з браконьєрами, організовували бджільництво, рибництво й рибальство, проводили заходи щодо збереження фауни, досліджували ветеринарно-санітарний стан, виявляли причини виникнення й розповсюдження хвороб домашніх тварин і птахів, знаходили способи їх лікування, брали участь у ліквідації наслідків стихійних лих. У 20-х роках XX ст. об'єднання організовували спільне сільськогосподарське виробництво, промислове полювання, переробку та збут продукції, яку виробляли, проводили заходи щодо розвитку мисливських господарств, експлуатації водоймищ [43, с. 346–353].

Таким чином, громадські об'єднання є частиною соціальної культури білоруського етносу, оскільки належать до тих форм людської діяльності, які функціонують у соціальній сфері життєдіяльності людей і сприяють підтримуванню в цілісності всього суспільства. Вони займають особливе місце в структурі суспільства, оскільки з іншими добровільними соціальними організаціями мають не тільки спільні риси, але й істотні відмінності. Об'єднання включали благодійні, охорони здоров'я, гуманітарні й господарські соціальні утворення та створювалися в умовах існування капіталістичних форм в економічних відносинах. Вони мали своєрідний склад форми, системи органів управління й здійснювали когнітивну й специфічну діяльність, зробили значний внесок у становлення та розвиток білоруської етнографії, історії, краєзнавства, археології, фольклористики, мистецтвознавства, педагогіки, статистики, ветеринарії, медицини та інших природничих наук, сприяли вдосконаленню фізичної культури та спорту, пожежної безпеки, поліпшенню екології Білорусі, підвищенню матеріального, освітнього й культурного рівня білоруського народу.

Література

1. *Арутюнов С.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989.
2. *Арутюнов С.* Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии. – М., 1979.
3. *Маркарян Э.* Теория культуры и современная наука: логико-методол. анализ. – М., 1983.
4. *Малиновский Б.* Избранное: динамика культуры. – М., 2004.
5. *Малиновский Б.* Научная теория культуры. – М., 2005.
6. *Рэдклифф-Браун А.* Метод в социальной антропологии. – М., 2001.
7. *Бромлей Ю.* Очерки теории этноса. – М., 1983.
8. *Давидович В.* Сущность культуры / В. Давидович, Ю. А. Жданов. – Ростов на Дону, 1979.
9. *Каган М.* Человеческая деятельность (опыт системного анализа). – М., 1974.
10. *Піліпенка М.* Культура як прадмет беларускай этналогіі // Культура Рэспублiцы Беларусь: гісторыя, сучасны стан, перспектывы развіцця: тэзісы даклада навук. канф. – Мінск, 1993.
11. *Тишков В.* Этнология и политика: статьи 1989–2004 гг. – М., 2005.
12. *Каган М.* Философия культуры. – СПб., 1996.
13. *Бромлей Ю.* Этнос и этнография. – М., 1973.
14. *Чебоксаров Н.* Народы, расы, культуры / Н. Чебоксаров, И. Чебоксарова. – М., 1985.
15. Сущность культуры. Методическая разработка для студентов дневного и заочного отделений / Сост. А. Мядель. – Витебск, 2002.
16. *Токарев С.* Введение // Токарев С. Основы этнографии: учеб. пособие. – М., 1968. – С. 5–38.
17. *Арзаканьян Ц.* Культура и цивилизация: проблемы теории и истории (к критике современной западной литературы) // Вестник истории мировой культуры. – 1961. – № 3.
18. *Маркарян Э.* Очерки теории культуры. – Ереван, 1969.
19. *Соколов Э.* Понятие, сущность и основанные функции культуры: учеб. пособие. – Ленинград., 1989.
20. *Войтова С.* Социальная культура и роль образования в ее формировании. – Автореф. дисс. доктора филособ. наук: 22.00.06. – СПб., 1997.
21. *Кармин А.* Культурологи: культура социальных отношений. – СПб., 2000.
22. *Моль А.* Социодинамика культуры. – М., 1973.
23. *Уайт Л.* Избранное: Эволюция

культуры. – М., 2004.

24. *Moszyński K Czlowiek.* Wstep do etnografii powszechnej etnologii. – Wroctaw; Kraków; Warszawa, 1958.
25. *Арутюнов С.* Культурная антропология / С. А. Арутюнов, С. Н. Рыжакова. – М., 2004.
26. *Арутюнян Ю., Дробижева Л.* Многообразие культурной жизни народов СССР. – М., 1987.
27. *Мкртумян Ю.* Компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. – Ереван, 1978.
28. *Говард М.* Сучасная культурная антрапалогія. – Мінск, 1995.
29. *Маркарян Э.* К общей характеристике культуры и ее жизнеобеспечивающей подсистемы // Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). – Ереван, 1983.
30. *Веселкин Е.* Культурная антропология США: теория и действительность // Этнологическая наука за рубежом: проблемы и поиски решения. – М., 1991.
31. *Гирц К.* Интерпретация культур. – М. 2004.
32. *Маркус Д.* О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах. // Этногр. обозрение. – 2005.
33. *Абелес М.* Об антропологии во Франции // Этногр. обозрение. – 2005. – № 2.
34. *Гингрих А.* Меняющиеся контексты, меняющееся содержание: о статусе социокультурной антропологии в немецкоязычных странах // Этногр. обозрение. – 2005. – № 2.
35. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М., 2001.
36. *Фермойлен Х.* Антрополия в Нидерландах: прошлое, настоящее и будущее. // Этногр. обозрение. – 2005. – № 2.
37. *Харвей П.* О преимуществах структурной моргинальности британской социальной антропологии // Этногр. обозрение. – 2005. – № 2.
38. *Рамос А.* Этнологи и индейцы: бразильский сценарий // Этногр. обозрение. – 2005. – № 2.
39. *Арутюнов С.* К расширению предмета этнографии // Сов. этногр. – 1987. – № 5.
40. *Львова Э.* Этнография Африки: учеб. Пособие. – М., 1984.
41. *Токарев С.* Народы зарубежной Европы // Основы этнографии: учеб. пособие Под ред. С. Токарева. – М., 1968.
42. Этнология: учеб. для вузов / Э. Алексануренков [и др.]; Под ред. Г. Маркова, В. Пименова. – М., 1994.
43. *Батяев В.* Развитие белорусских общественных объединений в XIX – 20-е годы XX века. Этнологическое исследование. – Минск.
44. *Маркарян Э.* Культура как способ социальной самоорганизации. Общая постановка проблемы и ее анализ применительно к НТР. – Пущино, 1982.

Мова та етнічна самоідентифікація послідовників нових релігій у Білорусі

Олександр Гурко

The article is based on the materials of the field researches, realized among followers of new religions on the territory of Byelorussia in the 1990's – the first half of the 2000's. It is also shown the influence of followers of new religions on their choise of the language of divine service and daily contact, ethnic self-identification

Артыкул грунтуецца на матэрыялах палявых даследавання , якія былі праведзены сярод паслядо ніка новых рэлігій на тэрыторыі Беларусі 1990-х – першай палове 2000-х гадо . Разглядаецца уплы рэлігіёзнай прыналежнасці паслядо ніка новых рэлігій на выбар імі мовы набажэнства і штодзённых зносін, этнічную самаідэнтыфікацыю.

Останнє десятиріччя XX ст. позначено для Білорусі, як і для інших країн колишнього СРСР, пробудженням релігійної активності. Процеси демократизації, пожвавлення релігійного життя, що відбувалися в Республіці Білорусь упродовж 1990-х років, спричинили розвиток історично сформованої конфесійної структури білоруського суспільства. Поряд зі зміцненням християнства, юдаїзму, ісламу в цій структурі з'явилося чимало нових – синкретичних релігій, що виникли у світі в XIX–XX ст. (теософія, івановство, Агні-йога, Міжнародне товариство свідомості Кришни (МТСК), Всесвітній Духовний Університет Брахма Кумаріс (ВДУБК), Віра Багаї, шайвашактисти, Оомото, Церква Віссаріона тощо). Вони стали помітним фактором духовного і соціального життя. Незвичайна активність місіонерів нових релігій, а також ряд конфліктних, часом трагічних ситуацій за участю представників нових релігій, що відбулися в 1990-х роках у світі, викликали прояви помітного занепокоєння в білоруському суспільстві. Авторів численних публікацій хвилювала непередбачуваність поведінки послідовників цих релігій і небезпека заподіяння шкоди особистості, суспільним інститутам, етнічній самосвідомості, державі в цілому. У республіці було прийнято низку законодавчих актів та положень, спрямованих на обмеження діяльності нових релігій. Однак усі ці дії не привели до зникнення нових релігій і не виключили ймовірності їхньої масової появи на території нашої країни в майбутньому. За оцінками експертів, наприкінці 1990-х років у Білорусі близько двох тисяч віруючих були членами зареєстрованих громад нових релігій, а також тих релігійних груп, які подавали документи для офіційної реєстрації. Десятки груп нових релігій і сьогодні діють неофіційно.

У такій ситуації закономірним стало проведення комплексного етнологічного дослідження, яке дасть змогу визначити основні закономірності, пов'язані з поширенням нових релігій, їх упливом на культуру і побут послідовників, на суспільні інститути.

Одним із важливих завдань дослідження було визначення впливу релігійної приналежності послідовників нових релігій на вибір ними мови богослужіння та повсякденного спілкування, на етнічну самоідентифікацію. Зазначену проблему розглянуто в даній публікації.

У ході дослідження, яке відбувалося на території Білорусі в 1990 – першій половині 2000-х років, ми проінтерв'ювали близько 200 експертів із числа послідовників нових релігій: МТСК, послідовників Всесвітнього Духовного Університету Брахма Кумаріс, Віри Багаї, Сахаджа-йоги. Дослідження показало, що загалом, етнічний склад релігійних організацій відповідає етнічній структурі міського населення Білорусі, де близько 70% складають білоруси.

На етапі поширення МТСК в Білорусі, на початку 1990-х років, керівники кришнаїстських громад заявляли, що оскільки душа (атма) національності не має, постановка питання про етнічну приналежність є хибною. Цим вони мотивували відмову від участі в етнологічному опитуванні. Самоідентифікація декларувалася лише як приналежність до Ведичної культури, що підтверджувалося використанням у релігійній практиці санскритських текстів і мантр, а також обрядовості, заснованої на індуїзмі. Однак варто зазначити, що на початку 1990-х років білоруські кришнаїти спілкувалися виключно російською мовою. Російською мовою проводили всі пропагандистські акції, виступи в ЗМІ. Наприкінці 1990 – початку 2000-х років ставлення керівництва кришнаїстських громад до участі в опитуваннях змінилося, що було пов'язано з майбутньою перереєстрацією і бажанням продемонструвати відкритість для суспільства. Проведене опитування експертів, які перебували в складі громад більше одного року, показало, що не ідентифікували себе за етнічною ознакою і не назвали своєї етнічної приналежності тільки 7,69% опитаних. З решти опитаних 53,8% складають білоруси; 30,7% – росіяни, 2,5% – українці; 2,5% – вірмени; 2,5% – поляки. Ці дані вказують на те, що під час десятирічної соціалізації в білоруському суспільстві етнічна самоідентифікація для кришнаїтів набула певної значимості. Самоназва при цьому стала не єдиним чинником.

Трансформації зазнала і побутова культура віруючих. Так, якщо на початку 1990-х років у зимовий період місіонери-кришнаїти з'являлися на вулицях виключно в запропонованому релігійною традицією легкому одязі, нині приналежність такого місіонера до МТСК можна визначити лише за книгами, які він пропонує перехожим. У харчуванні кришнаїтів значне місце займають продукти місцевого походження, класичні рецепти кришнаїстської кухні адаптуються до місцевих умов. Значна частина опитаних знає і відзначає свята народного і громадянського циклів. За даними опитування, 48,7% респондентів святкують свої дні народження, дні народження рідних і близьких. Свято 8 Березня відзначають 20,5% опитаних, Різдво та Великдень – 15,38%. Деякі вайшнави вважають для себе важливими такі свята, як День ВМФ, День захисту дітей та ін. Нерідким явищем можна вважати і святкування Нового Року. Не відзначають світські свята 33,3% опитаних.

Дослідження показало, що більшість опитаних білоруських кришнаїтів моляться російською мовою, користуються в молитовній практиці завченими санскритськими формулами. Рідною вважають російську мову 95% опитаних. Деякі заявили, що вважають рідною «російсько-білоруську» мову, санскрит, або підкреслили, що для них важлива «мова спілкування», а не рідна [1].

Отже, можна констатувати, що найважливішим чинником в ідентифікації білоруських кришнаїтів є приналежність до релігійної традиції та релігійної спільноти. Однак, незважаючи на заяви про те, що «душа національності не має», більшість із них ідентифікує себе на основі етнічної самоназви, сприйняття елементів етнічної культури і використання в житті та релігійній практиці російської мови. Для віруючих у їхньому повсякденному житті російська мова є основним засобом комунікації, а в релігійній практиці важливе значення мають санскритскі релігійні тексти і мантри (магічні формули, звукові комбінації), які вимовляють і проспівують віруючі, але для коментарів і проповідей використовують російську мову.

Як і вайшнави, багаї в 1990-х роках не погоджувалися брати участь в етнологічному опитуванні. У 2002 році білоруська громада дала згоду на проведення такого опитування. З'ясувалося, що близько 46,6% опитаних послідовників Віри Багаї – білоруси; близько 33,3% – росіяни; є також незначна кількість німців, латишів, українців, євреїв.

Російська мова домінує в повсякденному спілкуванні та релігійній практиці послідовників Віри Багаї. З опитаних 56% вважають рідною російську мову, 24% – російську та білоруську, 20% – білоруську, деякі віруючі назвали рідними три мови: російську, українську і білоруську. У богослужінні (для проголошення молитов) російською мовою користується також 56% опитаних, білоруською та російською мовами моляться 6,6% опитаних, решта опитаних відзначили, що користуються в молитовній практиці кількома мовами: російською, білоруською, англійською, есперанто.

Послідовники Віри Багаї з часу виникнення цієї нової релігії прагнули надати їй універсального характеру. Тому очевидним було їх прагнення використовувати поширені мови інтернаціонального спілкування – англійську, російську, а також есперанто. На початку 1990-х років послідовники Віри Багаї користувалися бібліотечками релігійної англомовної літератури, які завозили в Білорусь місіонери. Цим можна пояснити знання та використання прихильниками багаї англійської мови.

Поряд із релігійними святами, важливими для себе 50% опитаних Багаї вважають Новий Рік, 33, 3% – свято 8 Березня, 10% – День визволення Білорусі та День Незалежності, 26,6% відзначає Різдво Христове, 20% – Великдень, 3% – Радуницю, 3% – Трійцю, 3% – Батьківські Дні поминання, 3% – Песах, 3% – День Матері, 3% – День захисту дітей [1].

На першому етапі поширення багаї в Білорусі домінували ідеї, що дали підстави для звинувачення їх у космополітизмі [2]. До кінця 1990-х років все виразнішими стали ідеї збереження національної самобутності – в оформленні інтер'єрів, святкуванні народних свят, самосвідомості. Це пояснюється соціалізацією віруючих. Також очевидним є вплив рекомендацій міжнародного співтовариства Багаї, одним із організаційних принципів якого на сучасному етапі є співіснування спільноти національних громад.

У мінській громаді Сахаджа-йоги 64,7% опитаних назвали себе білорусами, 29,4% – росіянами, є також українці. Незважаючи на те, що засновниця громади отримала свій перший релігійний досвід в Україні, з самого початку існування громади в Білорусі в релігійній практиці і спілкуванні використовували російську мову. Рідною вважають російську мову 35% опитаних послідовників Сааджа-йоги, російську та білоруську – 17%, білоруську – 47%. Водночас усі 100% опитаних зазначили, що моляться російською мовою і використовують мантри на санскриті.

Практично всі опитані послідовники Сахаджа-йоги назвали в числі важливих для себе народні й громадянські свята, поширені в Білорусі, а також основні християнські свята: Великдень, Різдво, Радуницю. У поодиноких випадках у переліку важливих свят також названо індуїстські свята і день народження Шрі Матаджі, засновниці Сахаджа-йоги. Релігійна практика Сахаджа-йоги заснована на медитації і не передбачає серйозної регламентації життя, використання запозичених ритуалів. Цим пояснюється високий рівень етнічної самосвідомості. Російська мова є для послідовників Сахаджа-йоги мовою повсякденного спілкування, як і для більшості міських жителів сучасної Білорусі [1].

Близько половини опитаних представників Всесвітнього Духовного Університету Брахма Кумаріс назвали себе росіянами; близько 40% – білорусами, є українці. Як і кришнаїти, послідовники ВДУБК вважають, що уявлення про етнічну приналежність є ілюзорним. Поведінка та культура послідовників ВДУБК значною мірою регламентовані релігійною практикою: медитаційними практиками раджа-йоги, йогою харчування, навчальними семінарами, ретритами. У матеріальній культурі є особливості в оформленні інтер'єру житла, у виборі та приготуванні продуктів харчування, у квітах і

матеріалі одягу. Майже всі послідовники ВДУБК пов'язані з народною святковою культурою, однак вони також відзначають свята індуїстів. Мовою повсякденного спілкування та релігійної практики є російська [1].

Як видно з наведених результатів дослідження, домінуючі позиції в повсякденній комунікації та релігійній практиці послідовників нових релігій у Білорусі в 1990 – першій половині 2010-х років займала російська мова. Ця ситуація, особливо на початку 1990-х років, на перший погляд може здатися парадоксальною. На початку 1990-х років «парад суверенітетів» у колишніх союзних республіках супроводжувався переходом до національної мови. У сусідній Україні, наприклад, зареєструватися могла практично будь-яка релігійна громада за умови визнання української мови. Історично поширені в Білорусі християнські конфесії в цей період зробили помітні кроки до введення білоруської мови в богослужбову практику. Білоруська Православна Церква розпочала переклад книг Нового Заповіту білоруською мовою, перша газета Білоруського Екзархату «Царко нае слова» вийшла у світ білоруською мовою. Видання греко-католиків були виключно білоруською мовою. Ряд протестантських церков також прийняли білоруську мову. Послідовники нових релігій у Білорусі спочатку користувалися російською мовою для богослужіння і комунікацій.

Пояснити побутування російської мови в білоруських громадах послідовників нових релігій у 1990 – першій половині 2010-х років. можна впливом декількох факторів:

По-перше, більшість нових релігій проникла на територію СРСР, Росії, а потім і Білорусі зі США та країн Західної Європи. Переклади текстів нових релігій вимагали володіння певним понятійним апаратом. Цей апарат був добре розроблений у виданих в СРСР російською мовою пам'ятках східної літератури: Ведах, Бхагават-гіті тощо, у працях з індійської та китайської філософії і коментарях до них. Тому перекладати тексти нових релігій було простіше на російську мову, доступну і зрозумілу всім жителям СРСР, а потім і пострадянського простору.

По-друге, спеціальна література нових релігій, що мала важливе значення в пропаганді віровчень на початку 1990-х років, розповсюджувалася в Білорусі переважно російською мовою. Незважаючи на те, що жителі західних областей Білорусі, що межують із Польщею, розуміють польську мову, помітного поширення видання нових релігій цією мовою не отримали, хоча їх і завозили до Республіки Білорусь.

По-третє, більшість нових релігій – МТСК, ВДУБК, Церква Саєнтології, Церква Об'єднання Муна, групи буддійської спрямованості, а також російського походження – Церква Віссаріона, іванівці, реріхівці, – поширювалися в Білорусь із російських центрів, з якими вони пов'язані донині.

Пояснити вибір мови та інших характеристик ідентичності послідовниками нових релігій можна також, розглядаючи функціональні особливості цих релігій.

Нові релігії є своєрідною рефлексією змін, що відбуваються. У нашому розумінні **нові релігії** – це синкретичні релігії, релігійні організації, виникнення яких пов'язано з реакцією частини суспільства на зміну умов життя, середовища проживання й активізацію процесів взаємодії різних культур, що виникли внаслідок науково-технологічних перетворень в Новий і Новітній час, урбанізації, міграції. В арсеналі нових релігій є елементи психотехнік, за допомогою яких віруючі добиваються певної внутрішньої стабільності в умовах швидких змін у світі.

На відміну від традиційних систем світогляду, нові релігії оперативніше реагують на зміни соціуму, середовища проживання, ніж класичні релігії, однак, що цілком природно, вони не мають загальновизнаних механізмів реалізації нового знання, соціалізації.

Розглядаючи нові релігії в конфесійній структурі суспільства, зазначимо, що класичні релігії, на відміну від нових, тісно пов'язані з етнічними традиціями, оскільки беруть участь у їх трансляції. Вони досить консервативні і тому не так активно реагують на зміни, як нові релігії. Для адаптації класичних релігійних систем до змін потрібен тривалий період, значну частину якого займає дискусія з новими релігіями. Під час цієї дискусії, набуваючи загострення різного ступеня, класичні релігії виробляють відповідну аргументацію і тим самим змінюються в напрямі, «підказаному» новими релігіями. Таким чином, нові релігії можна розглядати як елемент механізму адаптації суспільства до змін, що відбуваються.

Після розпаду СРСР відсутність об'єднувальних ціннісних орієнтирів, економічна та соціальна незахищеність, прагнення до подолання самотності стали мотивом пошуку нової ідентичності й захищеності в релігійних організаціях. Християнські конфесії в цей період були ще великою мірою дискредитовані системою атеїстичної пропаганди як пережиток дорадянської епохи. Релігійна практика цих конфесій вимагала від послідовників значної праці, пов'язаної з освоєнням філософських конструкцій, складного понятійного апарату, архаїчної лексики. У той же час нові релігії представлялися ЗМІ як сучасні конструкції, що дають можливість швидкої реалізації в умовах швидкозмінного світу. Психотехніки, властиві новим релігіям, давали можливість отримати незвичайні відчуття і стани, що асоціюються з «трансцендентальним досвідом», на перших стадіях знайомства з цими релігіями. З цих причин, а також завдяки активному використанню ЗМІ, нові релігії в кінці 1980 – початку 1990-х років досить успішно конкурували з класичними релігіями.

Масове поширення нових релігій на пострадянському просторі можна розглядати як реакцію на такі соціально-економічні та політичні зміни, як руйнування сформованого за десятиліття культурного простору. Російська мова, прийнята в групах послідовників нових релігій, залишилася чи не єдиною частиною цього колишнього культурного простору. Саме по собі використання російської мови в цих розрізнених релігійних групах є реакцією на декларований розрив реальних культурних зв'язків, на небажання послідовників нових релігій сприймати політичний акт розриву єдиного

соціокультурного простору як доконаний факт. Збереження російської мови в розрізнених релігійних групах також указує і на значний внутрішній потенціал визначеного цією мовою простору.

Становлення нових релігій у країнах колишнього СРСР збіглося за часом як з відродженням історично поширених конфесій, так і з посиленням тенденцій етнонаціоналізму в політиці держав, що утворилися на території СРСР. Як опоненти традиційних конфесій, нові релігії одним із аргументів на свою користь представляли більшу доступність мови своєї релігійної практики. На початку 1990-х років практично всі нові релігії в Білорусі використовували для комунікації та релігійної практики російську мову, мову міжетнічного спілкування. У той же час польська мова Католицької і церковнослов'янська мова Православної Церкви вимагали певного рівня підготовки і дисципліни. Уніати і послідовники ряду протестантських церков, а також частина православних і католиків намагалися ввести в богослужіння білоруську мову і при цьому вимагали від парафіян активної політичної позиції, що створювало певні перешкоди на шляху до храму.

Від середини 1990-х років у Республіці Білорусь умови існування для нових релігій помітно ускладнилися, що пов'язано з підтримкою державою традиційно поширених християнських церков. Прийнятий у 2002 році Закон «Про свободу віросповідань та релігійні організації» забезпечив державну підтримку конфесіям, які зробили внесок в історію і культуру Білорусі. На даний час офіційно зареєстровані лише МТСК і Віра Бахаї. Крім того зберігається кілька десятків нових релігій, які мають центри за кордоном, переважно в Росії. Послідовники білоруських нових релігій виїжджають на релігійні семінари до Росії, підтримують контакти через Рунет. Природно, мовою релігійної практики, як і мовою міжетнічного спілкування, для більшості послідовників нових релігій у Білорусі є російська мова.

Від середини 2010-х років у середовищі послідовників нових релігій стала помітною нова тенденція – посилення інтересу до китайської мови. Це проявилося і на російських Інтернет-форумах, присвячених даоським традиціям, де «знавці», що претендують на роль учителів, висловлюються китайськими термінами і переходять на китайську ієрогліфічну графіку, а «профанам» рекомендують вивчати китайську, оскільки вже відбувається організація паломництв у китайські обителі. Ця тенденція засвідчує зміни у сформованому культурно-політичному просторі.

Підводячи підсумок, зазначимо, що використання російської мови послідовниками нових релігій у Білорусі в релігійній практиці та повсякденному житті є свідченням не тільки усталених культурно-історичних зв'язків, індикатором яких є російська мова, але й реакцією частини суспільства на спроби руйнування сформованого культурного простору, що має значний потенціал для свого розвитку. З огляду на це, в даний час частина християнських конфесій, історично поширених у Білорусі, відкоригувала свої позиції по відношенню до мови. Переважна частина духовенства і парафіян Білоруської Православної Церкви використовує сьогодні, поряд із церковно-слов'янською, російську мову.

Література

1. Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Беларуси. – Ф. 6, оп. 2, д. 262; Ф. 6, оп. 14, д. 98.
2. Неокультовые объединения в Беларуси / Науч. ред. Майхрович А. – Минск, 1998. – С. 121.

Християнські традиції паломництва в сучасній Білорусі (за матеріалами польових досліджень)

Вадим Шейбак

In the article are examined modern Christian traditions of pilgrimage in Byelorussia. There is given a characteristic of the features of the traditions of worship to the sainted places in the contemporary culture of Byelorussian ethnos, structure and functions of pilgrimage are investigated. The influence of pilgrim traditions on the ethnic processes is noted (consciousness of Belorussians). The author used the materials of the field ethnolographical expeditions as the main saurce of the investigation.

У артыкуле разглядаюцца сучасныя хрысціянскія традыцыі паломніцтва   Беларусі. Пад-час аналізу праблемы а тарам выкарыстаны   якасці асно най крыніцы матэрыялы палявых этнаграфічных экспедыцый. Даецца характарыстыка асаблівасцей традыцый пакланення святым месцам у сучаснай культуры беларускага этнасу, даследуюцца структура і функцыі паломніцтва. Адзначаны   плы   паломніцкіх традыцый на этнічныя працэсы (самасвядомасць беларуса).

Білоруське суспільство на сучасному етапі історичного розвитку внаслідок відмови від багатьох догматів радянської ідеології і трансформацій у сфері політики, економіки й культури перебуває в пошуку нової духовної парадигми [1, с. 140]. Характерною ознакою цього пошуку є звернення значної кількості білорусів до традиційних ідеалів і цінностей, зростання релігійності населення. За даними республіканського соціологічного опитування, проведеного в листопаді 2004 р., більше половини (52,4 %) громадян Білорусі відносять себе до віруючих людей, тоді як напередодні розпаду Радянського Союзу за атеїстів визнавало себе близько 65 % населення республіки [1, с. 141]. На сьогодні 68,8 % від загальної кількості віруючих країни є прихильниками Білоруського Екзархату Російської Православної Церкви, послідовниками Католицької Церкви – 8 % [1, с. 147]. Останніми роками в Білорусі спостерігається швидке зростання протестантських общин, як традиційних, так і нових [1, с. 147].

У процесі активізації діяльності християнських конфесій у Білорусі після 1991 р. спостерігається відродження традицій паломництва віруючих до святих місць. В основному поклоніння святиням у білорусів (православних і католиків) здійснюється за допомогою паломницьких поїздок, які організовуються й проводяться як у межах Білорусі, так і у відомі центри паломництва Росії, України, Польщі, Литви та багатьох інших країн. Особливе значення для віруючих Білорусі має паломництво в Святу Землю та Єрусалим, святині яких приваблюють християн зі всього світу.

Окреме місце в сучасній культурі білоруського етносу займають піші паломництва до святих місць католиків (Будслав, Трокелі, Логішин) і православних (Жировичі, Ляди). Відродження в Білорусі пішого паломництва як найтрадиційнішої форми поклоніння святиням стало можливим лише після 1991 р., коли було знято багато обмежень радянського законодавства відносно конфесій.

Актуальність вивчення християнських традицій паломництва в сучасній Білорусі визначається потребою держави в плануванні послідовної внутрішньої конфесійної політики з урахуванням прав віруючих із метою досягнення гармонії в поліконфесійному білоруському суспільстві.

Під час проведення літніх польових етнографічних експедицій у 2005 і 2006 роках досліджувалися сучасні християнські традиції поклоніння святим місцям у білорусів на прикладі піших паломництв католиків до костьолу в Будслав Мядельського району Мінської області та православних віруючих у Жировицький Свято-Успенський чоловічий монастир у Слонімському районі. Вибір предметом дослідження цих маршрутів паломництва не випадковий. Будслав і Жировичі характеризуються як загальнонаціональні святині, відомі в Білорусі й шановані віруючими різних християнських конфесій. Тому паломництво до них є найактивнішим. На підставі аналізу матеріалів, зібраних під час польових експедицій, передбачалося вирішити такі завдання: вивчити структуру та функції християнських традицій паломництва в білорусів, дослідити їхній вплив на етнічні процеси (на самосвідомість населення Білорусі), виділити особливості поклоніння святиням у сучасний період.

Перше після тривалої перерви масове паломництво віруючих до головної католицької святині Білорусі (чудотворного образа Божої Матері в костьолі в Будславі) відбулося 1992 р. Відповідно до колишньої традиції, пілігрими прибули до Будславської святині 2 липня [2, с. 82]. З того часу паломництва в Будслав, приурочені до цієї дати, відбуваються щорічно. Слід зазначити, що 2 липня позначається в календарі католиків Білорусі як Торжество (свято) Матері Божої Будславської [3, с. 10]. Активне розповсюдження культу ікони Матері Божої Будславської серед католиків Білорусі спостерігається з середини 1990-х років, зокрема завдяки заходам католицької церкви. 2 липня 1996 р. папський нунцій архі-

єпископ Д. Грушевський виголосив послання Папи Римського Іоанна Павла II, в якому Мати Божу Будславську названо покровителькою всієї Білорусі [4, с. 57]. 2 липня 1998 р. в Будславі пройшла церемонія коронації чудотворної ікони, що свідчило про визнання її особливого статусу всією католицькою церквою [5, с. 406].

Піші паломництва в Будслав організовують багато католицьких парафій. Застосування методу спостереження дозволило автору статті пройти маршрутом паломництва до Будславської святині в складі групи віруючих Мінсько-Могильовської архідієцезії в 2005 і 2006 роках. Самому паломництву передував етап підготовки. Інформацію про майбутнє паломництво в Будслав поширювали в костьолах. Керівники паломницької групи – ксьондзи – приймали від віруючих грошові внески (витрати на харчування) і роз'яснювали на організаційних зборах правила поведінки для паломників, нагадували про речі, які знадобляться в дорозі. Паломникам заборонено: палити, розпивати спиртні напої, брати участь у заходах, що не стосуються паломництва, пропагувати антирелігійні погляди, аморально поводитися, купатися у водоймищах [6, арк. 2, 3]. Покаранням за подібні порушення є вигнання з паломницької групи. У дорогу сучасний пілігрим-католик бере з собою вервиці («ружанец»), молитовник, збірку паломницьких пісень («спе нік пілігрыма»), спальний мішок, дощовик, змінний одяг, миску, ложку, кухоль [6, арк. 2 зв.].

Паломництво католиків здійснювалося з 27 червня по 2 липня. Маршрут пілігримів проходив територією Мінського, Вілейського й Мядельського районів. На початку паломництва для віруючих правили вранішню месу в кафедральному соборі Пресвятої Діви Марії в м. Мінську. У 2005 р. з Мінська в Будслав вирушило 335 чоловік, у 2006 р. – 422 [6, арк. 3 зв., 30]. Більшість паломників – молоді люди у віці від 15 до 25 років. Чоловіків у складі паломницьких груп було значно менше, ніж жінок. Серед паломників були батьки з дітьми, брати й сестри. Варто зазначити, що в паломництві в Будслав, крім католиків, брали участь прихильники православної та протестантської церков. Окрім білорусів, була група пілігримів-католиків із Санкт-Петербурга [6, арк. 30].

У дорозі колона паломників рухалася в суворому порядку під контролем ксьондзів. Щодня перед виступом у дорогу віруючі проголошували молитву пілігрима до Матері Божої Будславської. Попереду колони несли хрест, біло-блакитний і біло-жовтий прапори (кольори Діви Марії та Папи Римського), скульптуру Пресвятої Діви [6, арк. 3 зв., 6 зв.]. Кожна парафія в складі паломницької групи виступала під своєю хоругвою. У дорозі віруючі молилися на вервицях (молитва Розарія має велике значення для католиків), прославляли співом під акомпанемент гітар і ударних інструментів Матір Божу Будславську, Ісуса Христа, Костьол Білорусі. Під час молитви Розарія зачитували вголос прохання («інтенції») паломників до Будславської Божої Матері (за померлих, про зцілення хворих, про вступ до вузу, щасливий шлюб тощо) [6, арк. 2 зв., 11]. Жінки-пілігрими з «Легіону Марії» (всесвітня організація мирян-католиків) роздавали мешканцям сіл, що зустрічали колону, образки Божої Матері Будславської й духовну літературу [6, арк. 31].

1 липня, у день прибуття в Будслав, паломники здійснювали символічний хресний хід на згадку про муки Христа при сходженні на Голгофу. Декілька кілометрів вони несли в руках каміння (символ гріха), яке потім складали на одну купу (символ вівтаря). Звільнення від каміння означало очищення паломників від гріха, щоб до святині віруючі прийшли з чистою душею [6, арк. 12, 13]. У Будславі паломники повзли на колінах до чудотворного образа від сходів костьолу. Перед іконою Божої Матері прийнято залишати грошові пожертвування. Віруючі, які прибули в Будслав пішки або транспортними засобами, 1 і 2 липня приходили в костьол на богослужіння (меси), брали участь у процесії з копією чудотворної ікони Божої Матері Будславської, сповідалися, причащалися, купували духовну літературу, вервиці, свічки, натільні хрестики та ін. [6, арк. 15–19].

Відродження православної традиції паломництва до святих місць у Білорусі також припало на початок 1990-х років. У 1991 р. почав діяти центр «Білоруський паломник» при Білоруському Екзархаті Російської Православної Церкви під керівництвом І. Котова, лікаря за освітою. Одним із головних завдань центру є організація піших паломництв до православних святинь відповідно до давніх традицій білорусів. Паломники обов'язково несуть у дорозі хрести та ікони. Після повернення з паломництва образи ставлять у домашньому іконостасі. На їх зворотному боці роблять пам'ятні написи, за якими можна дізнатися, де побували й молилися віруючі. Представники центру «Білоруський паломник» організовують і проводять паломництва не тільки на території Білорусі, але й у православні монастирі в Польщі, Литві. Щорічно відбувається піше паломництво в знаменитий Жировицький монастир, приурочене до 28 серпня – храмового свята на честь Успіння Пресвятої Богородиці [7, с. 6].

Для розгляду православної традиції пішого паломництва в сучасній Білорусі доречно навести матеріали польової експедиції, зібрані автором у період із 21 по 28 серпня 2006 р. під час проходження з групою паломників маршруту (м. Гродно – Жировицький монастир) [6, арк. 19–29].

Паломників налічувалося близько 40 чоловік, які в основному представляли православні приходи Мінська й Гродна. У паломництві в Жировичі брали участь православні Східної Польщі (9 чоловік) [6, арк. 20]. Варто зауважити, що багато паломників мали досвід ходіння на прощу в Жировичі (два–три рази). Дехто ходив щорічно з середини 1990-х років. Крім того, деякі віруючі брали участь у паломницьких поїздках по святих місцях Білорусі, Росії, Литви та Польщі.

Більшість паломників – молоді люди 15–25 років. Найменш численна група – особи пенсійного віку. У хресній ході більшість складали жінки. Серед паломників були близькі родичі: декілька сімейних пар, а також матерів із дочками, рідні сестри [6, арк. 20]. Висувалися певні вимоги до одягу паломників. Для жінок: обов'язкові – хустка, широка спідниця, проста довга сукня або сарафан. Джинси, брюки або шорти недопус-

тимі. Вимоги до одягу чоловіків менш суворі. Бажано, щоб тіло в цілому було закрите. Щодо взуття як для жінок, так і для чоловіків побажання одне – воно має бути зручним, бажано розношеним [6, арк. 21].

Сучасний православний паломник брав із собою в дорогу такі предмети: рюкзак або сумка, дощовик (плащ або парасолька), спальний мішок, предмети гігієни, змінна білизна та одяг, запасне взуття, вода (сік, чай), православний молитвослов. Паломники в дорозі не готували їжу, посуд із собою не брали, за винятком кухля. Проте майже в кожного був невеликий набір продуктів: свіжі помідори, огірки, яблука, груші, сухофрукти, горіхи, сушена риба. Щорічне паломництво в Жировичі припадає на час Успенського посту (триває з 14 по 27 серпня). Практично всі паломники постували під час походу [6, арк. 21]. Примітно, що на маршруті було організовано підвезення речей. Люди йшли без нічого, маючи при собі в сумці або рюкзаку найнеобхідніше [6, арк. 21].

Попереду хресної ходи несли хрести: три великі – попереду, і ще декілька менших – у колоні. Крім того, деякі паломники тримали в руках ікони. По черзі несли «скарбонку» – невеликий ящик для пожертвувань. У місцях зупинок хресної ходи православні віруючі, що зустрічали паломників, вносили в «скарбонку» грошові пожертвування й записки з іменами рідних і близьких – «за здравіє» або «за упокій». Записки віруючих після закінчення паломництва зачитували в монастирі під час богослужінь. Пожертвування ділили таким чином: частину віддавали на потреби Жировицької обителі, частину – на потреби центру «Білоруський паломник» при Екзархаті БПЦ [6, арк. 21, 22].

Паломникам у дорозі не рекомендувалося голосно розмовляти. Правильна поведінка паломника – мовчання, читання акафістів (православним святим і особливо шанованим Церквою образам Божої Матері). Проходячи через населені пункти, півчі хресної ходи обов'язково співали: «Господи, помилуй!» [6, арк. 22]. На ночівлю паломників, за традиціями прощі, приймали прихожани православних церков Гродненського, Мостовського, Зельвенського, Волковиського, Слонімського районів. Жінок розміщували окремо від чоловіків. Зазвичай господарі пропонували прочанам помитися з дороги, пізню вечерю, а також сніданок [6, арк. 23].

Паломники, що приїхали й прийшли в Жировичі з різних місць Білорусі на престольне свято Успіння, шикувалися в чергу, щоб набрати води зі святого джерела (знаходиться в декількох кілометрах від монастирського комплексу). Черга стояла й біля купальні, куди партіями заходили для обмивання жінки й чоловіки. Вважається, що вода святого джерела в Жировичах має цілющі властивості. Віруючі подавали милостиню убогим і хворим, які стояли біля монастирських воріт, молилися в Успенському соборі на всеношній і літургії, брали участь у хресній ході до Новоявленської церкви, подавали записки на акафіст або сорокоуст перед найбільшою святинею монастиря – чудотворною іконою Жировицької Божої Матері, жертвували гроші, сповідалися й причащалися [6, арк. 27].

Таким чином, структуру християнських традицій паломництва в білорусів умовно слід розділити на чотири послідовні етапи: а) постановка мети й підготовка до паломництва; б) поведінка й ритуальні дії віруючих у дорозі до святого місця; в) поведінка й ритуальні дії паломників безпосередньо в святому місці; г) дії віруючих після здійснення паломництва. У сучасній Білорусі паломництво виконує такі функції: а) сакральну (звернення до вищих сил із проханнями про допомогу й заступництво); б) місіонерську (проповідування ідей і цінностей християнства); в) інтеграційну (зближення християнських конфесій у межах поширення ідеології екуменізму й шанування загальних святинь); г) соціонормативну (збереження й передача новому поколінню досвіду, норм і правил поведінки під час паломництва). Особливістю сучасних традицій паломництва в Білорусі є активна участь молоді в поклонінні святиням. Якщо в епоху БРСР у деяких випадках особи середнього й старшого віку складали до 95 % від загальної кількості паломників, то на сьогодні в піших паломництвах більшість представлена молодими людьми у віці від 15 до 25 років. Християнські традиції поклоніння святим місцям сприяють консолідації білоруської нації як суспільства з багатою духовною спадщиною, що володіє християнськими святинями, відомими далеко за межами Білорусі.

Література

1. *Бабосов Е.* Структурная трансформация образа жизни населения Беларуси в конце XX – начале XXI века. – Минск, 2005.
2. *Завальнюк У.* Узняліся крыжы над святынямі. – Мінск, 1999.
3. Религиозный календарь 2005 года // Советская Белоруссия. – 2004. – 28 дек. – С. 10.
4. *Ярашэвіч А.* Будсла скі абраз Маці Божай // Рэлігія і царква на Беларусі: Энцыкл. давед. / Рэдкал.: Г. П. Пашко і інш. – Мінск, 2001. – С. 57.
5. Беларусы: у 8 т. / Рэдкал.: В. М. Бялявіна [і інш.]. – Мінск, 2002. – Т. 6: Грамадскія традыцыі / В. Ф. Бацяе [і інш.].
6. Архив ИИЭФ НАНБ. – Ф. 6, о. 13, д. 130.
7. *Приходько Л.* Ноги до святыни быстрее донесут // Минский курьер. – 2005. – 19 нояб. – С. 6.

Костюм міського населення Білорусі другої половини XIX – початку XX століття

Валентина Белявіна

In the article the clothes of social-class groups of byelorussian cities of the second half of the XIXth – beginning of the XXth century is considered, what give an evident notion about the level of a material culture and a way of life of urban population of Byelorussian of the given historical period.

У артыкуле разгледжаны строі сацыяльна-сасло ных груп белорускага горада другой паловы XIX – пачатку XX ст., які дае нагляднае я ленне аб узро ні матэрыяльнай культуры і ладу жыцця гарадскога насельніцтва Беларусі дадзенага гістарачнага перыяду.

Касцюм на працягу стагоддзя з'я ля лся той часткай матерыяльной культуры беларуса , якая візуальна выя ляла іх нацыянальнае своеасаблівасць. Цесна звязаны з прыродна-кліматычнымі мовамі, узро нем развіцця прадукцыйных сіл грамадства, мастацкім стылем эпохі, інтэнсі насцю міграцыйных працэса і сувязей з суседнімі народамі, косцюм адлюстро вае складаны шлях гістарачнага развіцця беларускога этнасу.

Друга половина XIX – початок XX ст. – період капіталістичної трансформації Білорусі, швидкого зростання міст і європеїзації способу життя їхніх жителів. На початку 1860-х років населення Білорусі складало 3359,1 тис. осіб, зокрема 350,8 тис. городян [8, с. 217]. До 1913 року міське населення зросло в 2,8 рази, склавши 983,3 тис. осіб [8, с. 217].

У цей період білоруські губернії вирізнялися насиченістю різних форм організації торгівлі (ярмарки, базари, лавки, магазини), які пропонували городянам широкий вибір усіляких імпортних тканин, фурнітури й готових виробів. Постійний попит мали й вироби місцевого виробництва: сукна фабрик графа Потоцького, Камінського, Скірмунта, бавовняні та лляні тканини логойської фабрики графа Тишкевича. Великої популярності як серед покупців у Білорусі, так і за її межами набуло взуття мінських шевців [7, с. 150]. Якщо до початку 1860-х років на території Білорусі налічувалося 384 ярмарки, а в містах 5 654 лавки [6, с. 94, 117], то в середині 1890-х років у п'яти білоруських губерніях функціонувало вже понад 3 тис. ярмарків [4, с. 166, 167]. До 1913 року щільність торгової мережі суттєво зросла. Діяло понад 55 тис. торгових підприємств, зокрема 4 497 магазинів і 23 960 лавок [9, с. 247]. Існувала також значна кількість людей, які продавали товари дрібними партіями.

Відміна кріпацтва й будівництво на території Білорусі мережі залізниць стимулювали зростання великих міст, таких як Мінськ, Гродно, Вітебськ, Могильов, Пінськ, Брест. Водночас більшість повітових міст і містечок, що опинилися в стороні від річкових і залізничних магістралей, і на початку XX ст. залишалися провінційними поселеннями з напівсільським способом життя.

У 1850-х роках територією Білорусі протягли телеграфні лінії, що зв'язали Петербург із Варшавою, Москвою та Києвом. Використання телеграфу дозволяло підприємцям швидше орієнтуватися в світі моди, знаходити торгових партнерів, домовлятися про поставки модних товарів. Купецтво Білорусі, переважно єврейське, накопичило знання кон'юнктури ринку й споживацького попиту в повітах і губерніях, навчилося з великим мистецтвом рекламувати товари й догоджати смакам різних соціальних груп. Крім того, представники забезпечених верств городян мали змогу напряму замовляти костюми або окремі предмети одягу в Петербурзі, Москві, Києві, Варшаві, Парижі та Лондоні. Навіть у невеликих провінційних містах молоді «паненки» виписували бальні сукні, капелюшки й рукавички з Варшави [7, с. 47].

З другої половини XIX ст. починається серійне виробництво одягу. Сукні ще продовжували шити на замовлення конкретної клієнтки, але самі моделі почали створювати наперед, рекламувати через журнали мод і викрійки, які видавали великими тиражами.

Завдяки зростанню ткацьких мануфактур і фабрик, зниженню вартості тканин, появі в продажу великих партій готових предметів одягу, навіть жителі невеликих позаштатних міст і містечок почали активно переходити на європейський костюм.

Одяг населення великих міст Білорусі другої половини XIX – початку XX ст. був складним, соціально диференційованим явищем. Серед городян чітко розрізнявся костюм дворянства, представники якого обіймали вищі міські цивільні й військові посади; середніх верств (торговців, дрібних чиновників і службовців, різночинної інтелігенції); фабричних робітників і ремісників; жителів міських околиць, що займалися сільським господарством; міської бідноти.

У побутовій дворянській культурі становість одягу була настільки важливим елементом, що модний костюм, манера триматися, знання світського етикету відкривали двері гостиних впливових дворянських будинків, сприяли успіш-

ній діловій кар'єрі. Проте просто зшитому за модою костюмові не надавалося великого значення, оскільки він свідчив тільки про матеріальні можливості власника. Цінувалося вміння його носити, знання відповідності різних деталей костюма конкретним ситуаціям, правил поведінки, прийнятих у дворянському середовищі. Світському етикету, умінню зі смаком і за модою вдягатися, танцям і музиці дворянських дітей навчали з раннього віку.

Розвиток костюма вищих верств міського населення Білорусі в досліджуваний період співпадав із тенденціями високої загальноєвропейської моди, оскільки в своєму одязі вони намагалися наслідувати аристократичні кола Варшави та Петербурга, де існував диктат елітної моди Парижа й Лондона.

У жіночому гардеробі представниць вищих верств білоруського міста існувала велика кількість форм одягу, які розрізнялися поміж собою за часом дня, сезоном і призначенням. Це ранкові костюми для дому; денні туалети для візитів і домашніх прийомів; костюми «деревенские» (дачні); дорожні костюми для поїздок, прогулянок та відвідин лавок; нарядні туалети для званих обідів, концертів, театру, які з додаванням коштовностей могли слугувати бальним вбранням.

Уранці не вдягали світлі сукні й лайкові рукавички, не робили складних зачісок і не завивали волосся як на вечір.

Вибір ювелірних прикрас обмежувався суворими правилами й залежав від віку жінки та конкретних обставин. Носити діаманти вдень у середині – наприкінці XIX ст. навіть у найпростішій оправі, вважалося поганим тоном. Тільки увечері надягали коштовні камені, перли й діаманти. Молодим дівчатам дозволялося носити прикраси з коралів, бірюзи, малахіту та іншого непрозорого каменю, а із золотих речей – тільки медальйон або хрестик на тонкому ланцюжку. Наявність перлів і діамантів говорило про досягнення шлюбного віку. Дороге каміння, наприклад, смарагди, рубіни, сапфіри та інші, використовували в туалетах тільки заміжні жінки. Вдень жінки носили мозаїчні брошки або камеї, сережки з напівкоштовного каміння, медальйон на ланцюжку, браслет. На урочисті заходи й на вулицю надягали білі або світлі лайкові рукавички. Немолоді жінки, а під час трауру й молоді, носили чорні рукавички.

З середини XIX ст. у жіночому костюмі більшого значення почали надавати модному крою та якості тканин. Популярності набули тканини спокійних, приглушених тонів. В одязі та прикрасах панував диктат французької моди. Паризькі журнали мод, кожен випуск яких містив докладну інформацію описового характеру щодо костюмів на різні випадки, розповсюджували у великих білоруських містах.

Жіночу моду 1860-х років називають другим рококо, оскільки в цей час знову почали носити криноліни – спідниці на обручах, популярні у XVIII ст. Головним формоутворювальним елементом у цьому костюмі був корсет, що створював силует тонкої талії в поєднанні з пишною спідницею. Існувало декілька типів корсета, але найрозповсюдженішим на початку 1860-х років був французький, який шнурувався ззаду і тому його можна було затягнути досить сильно. Для створення вузької талії в корсет вставляли пластинки з китового вуса або металу із заданим вигином.

Без належних навиків у корсеті було важко дихати й сидіти, тому дівчаткам уже з п'ятирічного віку пов'язували талію тугим поясочком, а в десять–дванадцять років надягали легкі корсети. У шістнадцять–сімнадцять років, до свого першого виходу в світ, дівчата вже звикали туго шнуруватися. Корсет надягали на сорочку, як з гігієнічних міркувань, так і для того, щоб «кістки» корсета, що випадково прорвали обшивку, не поранили шкіру.

Пишність спідниці, що підкреслює вузькість талії, створювали легким металевим каркасом з обручів, винайденим у середині XIX ст. французьким придворним кутюр'є Фредеріком Вортом. Щоб одягнутися відповідно до моди, дівчині або жінці потрібна була допомога, оскільки самотужки неможливо затягнути корсет і натягнути на широкий каркас нижню, а потім верхню спідниці. Жорсткі корсети й неосяжної ширини спідниці на каркасі не дозволяли прийняти зручну позу, опустити руки уздовж тіла. Щоб сидіти, потрібні були стільці європейського зразка.

Верх і низ сукні не з'єднували, оскільки вузький затягнутий ліф і дуже пишна спідниця цього не дозволяли. На початку 1860-х років спідниці були дуже довгими й мали форму дзвона, поступово розширюючись від вузької талії до низу величезної ширини.

Дуже модними в 1860-х роках були рукава-«пагоды», завдовжки трохи нижче ліктя, які плавно розширювалися вниз від плеча. Під такі рукави вдягали пишні білі підрукавники з тонкої прозорої тканини («рукавчики»). Жінки, що належали до вищих верств городян, змінювали їх два–три рази на день.

Ліф денних суконь застібали на ґудзики до самої шиї й прикрашали спереду оборочками зі стрічок, шовковим шнуром, мереживом. Зазвичай денну сукню надягали на нижню білу блузу з тонкої тканини («шемизетку»), комірець якої викладали навколо шиї поверх сукні. Часто сукню для візитів і домашніх прийомів гостей доповнювали знімним мереживним коміром, який заколювали біля шиї брошкою.

Спідниці прикрашали по подолу воланами, смугами тканини іншого кольору, шовковим шнуром, стрічками в тон тканини. Багато заміжніх жінок носили на голові мереживні наколки. На плечі накидали тонкі вовняні східні шалі, модні ще з початку століття або мереживні мантильї.

Костюм для прогулянок складався з коротшої спідниці на невеликому криноліні, блузи й короткого жакетика-балеро із заокругленими пілочками й рукавами, розширеними від плеча до зап'ястка. Аби низ спідниці не псувався, його підшивали жорсткою ворсистою стрічкою.

Бальні туалети шили з декольте й короткими рукавами. Їх доповнювали парюрами з коштовних каменів, які включали сережки, брошки, браслети, шпильки для волосся.

Жіночий костюм першої половини 1860-х років із розширеними донизу рукавами й пишними підрукав-

никами, неосяжні спідниці-криноліни візуально обтяжували нижню частину фігури, через що плечі здавалися вужчими, а талія тоншою.

Верхній одяг представниць вищого міського стану в 1860-х роках складався з різноманітних накидок, редингогів, плащів, довгих і коротких шубок, манто з хутра морського котика, соболя, норки, які повторювали форму костюма з криноліном. Обов’язковим доповненням до зимового комплексу вбрання була муфта із соболя, горностая, каракульчі або іншого цінного хутра, яка захищала руки від холоду.

Як легкий вуличний одяг використовували жакети, легкі курточки («казачинки») із нерозрізними й розрізними рукавами, прикрашені спереду петлицями, мереживами, сутажним шовковим шнуром. У другій половині XIX ст. набув популярності новий вид верхнього одягу – пальто, що почало швидко витісняти з ужитку застарілі редингоги.

Зимовим головним убором городянок у 1860-х роках залишався капелюх-капор, який зав’язували під підборіддям стрічками. Улітку носили легкі шовкові й солом’яні капелюшки, мереживні наколки, шалі. Як кімнатний головний убір немолоді жінки носили чіпці у формі шапочки, яка облягала голову і яку зав’язували під підборіддям шовковими стрічками. Чіпці прикрашали мереживами, оборочками, застрочками.

Взуття представниць вищого дворянсько-чиновницького прошарку білоруських міст складалося з туфель, черевик до щиколотки, чобітків, ботів і кімнатного взуття на невисокому, стійкому каблуці з усіченим, заокругленим або гострим носком. Туфлі на тонкій шкіряній підошві виготовляли із сап’яну, тонкої та м’якої цапиної шкіри, щільних шовкових тканин різних кольорів, що поєднувалися з кольором вбрання; прикрашали пряжками, ґудзиками, вистрочуванням або ажурним пробивним орнаментом. У 1860–1865 роках до європейської моди увійшли туфлі-човники [5, с. 198].

За домашнє взуття правили шкіряні або матер’яні туфлі без задника з відкритим або закритим носком, також на невисокому каблуці, прикрашені вишивкою, хутром, мереживом. У холодну погоду, виходячи з будинку, взували високі чоботи, які щільно облягали ногу до половини гомілки. Вони мали стійкий, вигнутий назад каблук, заввишки приблизно 3 см і шнурування з внутрішньої сторони ноги. Взимку на звичне взуття надягали фетрові боти.

Середні верстви городянок модний силует костюма створювали за допомогою декількох накрохмалених нижніх спідниць, які надягали одна на одну. Їхній гардероб був значно меншим і простішим. За викрійками та малюнками з модних журналів шили тільки святковий одяг, а в щоденному побуті керувалися в першу чергу вимогами зручності й практичності. Одну й ту саму святкову сукню часто одягали на всі урочисті й святкові заходи, обходячись двома святковими костюмами: літнім і зимовим. У зимовий час носили шуби з хутра зайця, кролика, білки, рудої лисиці, покриті зверху вовняною або шовковою тканиною зі знімним хутряним коміром із дорожчого хутра. Головні убори та взуття були такими самими, як і у вищих верств городян, але виготовляли їх із дешевших матеріалів і в спрощених варіантах.

Серед щоденного й святкового одягу міщанок християнського віросповідання були поширені вільного крою кофти з досить широкою спідницею, зібраною на талії в зборки або складки, поділ якої прикрашали шовковими стрічками, воланами, мереживами. Оскільки матеріальне становище не дозволяло часто міняти наряди, серед небагатих городянок розповсюдився звичай шити святкові сукні з рукавами до ліктя й довгими додатковими (які пристібалися) рукавами, що давало можливість урізноманітнювати свій гардероб. Як обов’язкові елементи в костюмі міщан зберігалися чіпець, безрукавка, яка щільно облягала фігуру («гарсэт», «шнуро ка», «кабат») і фартух, що зближувало їхній одяг із костюмом сільських жителів.

Населення невеликих містечок, як і жителі околиць великих міст, займалося городництвом і землеробством. Їхній жіночий костюм майже не відрізнявся від традиційного костюма селянок навколишніх сіл. Мешканки містечок носили свити з домотканого валяного сукна, короткі курточки, приталеного або прямого крою («каптанікі»), а взимку – кожушки з овечої шкури («кажух», «па шубак», «шуба», «казачынка»). Їх шили з дублених овчин, забарвлених у чорний, коричневий, охристий колір, з овчинним або лисячим коміром, опушкою уздовж верхньої поли й по низу. Застібали кожушки на шкіряні плетені ґудзики. Головним убором слугувала в’язана вовняна хустка, яку пов’язували поверх легкої ситцевої або лляної. Старі жінки носили намітку.

Наприкінці 1860-х років у середовищі привілейованого стану криноліни вийшли з моди. Почав формуватися новий силует жіночого костюма, в якому спідницю, пряму спереду, збирали пишними, м’якими складками ззаду. У 1870 році до жіночої європейської моди увійшов турнюр – невелика ватяна подушечка, ажурний металевий валик або валик із сильно накрохмаленої тканини, який кріпили ззаду до нижнього краю корсета, надаючи костюмові нового пишного силуету. Сильно затягнутий корсетом стан жінки з підкладеним ззаду турнюром сформував S-подібний силует жіночої фігури.

Новий крій костюма спричинив зміну зачіски – завите волосся почали зачісувати на потилиці наверх, укладаючи локони зверху голови. Маленькі капелюшки рясно прикрашали пір’ям, штучними квітками, мереживом. Каблуки взуття стали вищими. Вони вигиналися ззаду та з внутрішньої сторони. Такої форми каблуки дістали назву «французькі». Чобітки, як і раніше, щільно облягали ногу й залишалися висотою до середини гомілки, але їх почали шнурувати спереду або застібати на ґудзики із зовнішньої сторони ноги.

Найпопулярнішим верхнім одягом у 1870-х роках стали ротонди, що одержали назву від круглої садової альтанки. Це були довгі, до землі, прямого крою накидки без рукавів із прорізами для рук. Літні ротонди шили із шовкових тканин із невеликим стоячим комірцем, а зимові підшивали хутром і доповнювали великим коміром із хутра чорно-бурої лисиці, песця, соболя.

Модним легким вуличним одягом були короткі мереживні й шовкові накидки без рукавів – тальми, які під горлом застібали брошкою або зав'язували на бант стрічками. Набули поширення легкі жакети, що облягали фігуру, завдовжки до половини стегна з глибоким клиноподібним вирізом, що відкривав перед сукні. Їх шили із шалевим коміром і застібали на талії на один–два ґудзики.

Через декілька років турнюр вийшов із моди, але спідницю продовжували драпірувати ззаду в глибокі м'які складки. Такий силует костюма, що візуально додавав фігурі зросту, особливого ефекту набув у створеному Ф. Вортом новому типі суцільнокроєної сукні «принцес» («princesse»), яка щільно облягала фігуру й закінчувалася коротким шлейфом, що розстилався по підлозі у вигляді віяла. Крій «принцес», що не виходив з моди до початку XX ст., мав багато варіантів, його використовували в численних фасонах суконь.

На початку 1880-х років у жіночу моду вищих станів міст Білорусі з європейської моди знову ввійшов винахід французьких кутюр'є – нової модифікації турнюр, який був значно більшого розміру, ніж у 1870-х роках. Він горизонтально виступав ззаду й разом із низько опущеною, затягнутою в тугий корсет талією потворно деформував жіночу фігуру. Довжина спідниці в такому костюмі стала дещо коротшою, з-під неї було видно носки туфель. При цьому спідницю спереду драпірували м'якими поперечними складками за допомогою додаткового полотнища.

Крій жакетів і пальт у 1870–1880-х роках залежав від турнюра. Улюбленим верхнім коротким одягом у це десятиліття став доломан – коротке пальто, щедро розшите накладним орнаментом із шовкового сутажу того самого кольору, що й тканина доломана, щоб орнамент тільки рельєфно виділявся на її поверхні. Доломан міг мати зібрану в складки баску над турнюром. Дівчата турнюр не носили, це була ознака костюма тільки заміжніх жінок.

Головні убори 1880-х років були невеликими за розміром, являли собою всілякі модифікації чоловічих капелюхів, щедро прикрашених пір'ям, штучними квітками, стрічками.

У першій половині 1890-х років у костюм заможних городянок Білорусі ввійшли величезної ширини рукава-«гичот» у формі кулі від плеча до ліктя й вузькі, щільно облягаючі руку від ліктя до зап'ястка. Талію, як і раніше, туго затягували в корсет, а довга без складок спідниця облягала стегна й плавно розширювалася донизу.

Наприкінці століття пишні рукави суконь і верхнього одягу почали робити меншими в об'ємі. Їх шили вузькими біля зап'ястка, а потім плавно розширювали до плеча й там призбирували. Згодом вони повністю стали вузькими. Велику роль у жіночому гардеробі на межі сторіч відігравали різноманітні блузи із шовку, мусліну, батисту. Пряма або розкльошена внизу довга спідниця в поєднанні зі світлою, прикрашеною мереживами й вишивкою блузою стали найпопулярнішим вбранням. До високих стоячих або стояче-відкладних комірів блуз пристібали брошки з коштовних або напівкоштовних різьблених каменів. Носили також медальйони, низки перлів, маленького розміру годинник на довгому золотому ланцюжку.

Гардероб жінок із міських верхів і на початку XX ст. складався з великої кількості суконь, жакетів, костюмів, блуз і спідниць, які утворювали ранкові туалети, туалети для візитів, домашніх прийомів, подорожей, святкові наряди для театру, балу тощо.

Відповідно до європейської моди, в їхньому вбранні все яскравіше почали проявлятися естетичні риси художнього стилю модерну, що надавали йому особливої витонченості та елегантності. У силуеті такого костюма за допомогою довгого корсета струнка фігура жінки зберігала S-подібний вигин. Блузи й сукні цього періоду робили з невеликим напуском над широким поясом, прикрашеним пряжкою художньої роботи. Довгі сукні, що облягали фігуру, доповнювали боа з пухнастого хутра або зі страусового пір'я. Лінію талії в сукнях 1904–1905 років дещо опустили й підкреслили викрійним поясом зі шніпом.

Костюм представниць середніх верств міських жителів також відповідав актуальній європейській моді. Сукні виготовляли за викрійками з модних журналів. Щоденні сукні шили з вовняних, напіввовняних і бавовняних тканин темного кольору з високим стоячим коміром. Вони мали широкі від плеча до ліктя рукави, призбирані біля плеча й довгі вузькі манжети (рукави-гигот), довгу спідницю, що облягала стегна й трохи розширювалося донизу. Домашні сукні майже не прикрашали. Сукні для вулиці та візитів обробляли рельєфним вистрочуванням, вишивкою, вузькими стрічками, сутажем, оборками, воланами. Із шовкових тканин шили тільки вечірні наряди, туалети для парадних обідів, театру, міського балу.

Міщанський костюм був простішим, але в святковому костюмі прагнули наслідувати дружин міської інтелігенції та чиновників. Вони також носили білі блузи, спідниці й сукні модного силуету, парасольки, ридикюлі.

Значну групу міського населення складала прислуга, що безпосередньо обслуговувала господарство заможних городян. До неї входили няньки, прачки, куховарки, покоївки та ін. У 1887 році після відміни закону, що забороняв євреям наймати прислугу з числа осіб християнського віросповідання, чисельність міської прислуги зросла. Мігранти із села швидко сприймали зовнішню міську культуру й через декілька років майже не відрізнялися за костюмом від міщан.

На європейське міське вбрання активно переходили навіть мешканці невеликих міст і містечок Білорусі. У 1890 році у відповіді на анкету Товариства любителів природознавства, антропології та етнографії кореспондент із містечка Дрібін Чаусського повіту Могильовської губернії писав, що жителі містечка шили свій одяг вже з фабричних тканин: ситцю, сатину, вовняних тканин. Вплив міського європейського костюма на одяг місцевих мешканок виявлявся в розповсюдженні рукавичок, парасольок, в крої та обробці суконь [2, арк. 5-зв].

У першому десятилітті XX ст. французький кутюр'є Поль Пуаре створив колекцію жіночих костюмів без

корсета, що в черговий раз змінило силует жіночої фігури. Приблизно наприкінці першого десятиліття XX ст. в міста Білорусі з Європи прийшла мода на східний стиль у костюмі. Цей стиль характеризується вузькою спідницею, вільного крою ліфом і рукавами, які викроєні «японкою». Святкові й бальні сукні на початку XX ст. шили з великим декольте, вузькою спідницею, яка розширювалася від колін вниз. Вони вирізнялися багатством декоративної обробки: мереживами, аплікацією, плісируванням тощо.

Чоловіки з міських верхів, як і жінки, були зв'язані безліччю умовностей, що безпосередньо впливали на вибір костюма для кожного часу дня та події, для чого доводилося перевдягатися іноді кілька разів на день. У дворянсько-чиновницьких колах великих міст незнання або недотримання світської «пристойності», незручність і незграбність, не відповідний події костюм заважали службовій кар'єрі, часто розбивали надії на щасливе майбутнє.

Якщо в жіночій моді закони диктував Париж, то у сфері чоловічого одягу, включаючи тканини й аксесуари, репутація головного арбітра належала вже Англії. Чоловіки остаточно перейшли на особливі («чоловічі»), найчастіше вовняні тканини. У сорочках до 1860-х років, зникли волани, рюші, вишивка, перед став рівним, накрохмаленим. Особливо сильно крохмалили комір і манжети. В урочистих випадках і для візитів надягали сорочки з високим стоячим коміром, подвійними манжетами й дорогими запонками. У звичний час носили сорочки зі зручнішим відкладним коміром. Навколо шиї пов'язували невеликим бантом чорну шовкову краватку стрічкового типу. Тижневий запас сорочок і краваток представника вищого міського стану складав 20 сорочок і 30 краваток.

За одягом можна було визначити не тільки соціальний статус чоловіка, але часто і його професійні заняття, оскільки мундири носили не тільки військові, але й чиновники різних урядових установ, пошти, вчителі гімназій, студенти.

На звані обіди, бали, в театр і на офіційні святкування, де пані бували в сукнях із декольте, чоловіки повинні були вдягатися у фрак і білу краватку, білі лайкові або шовкові рукавички.

Для офіційних візитів і вечірніх урочистих випадків обов'язковим головним убором слугував високий шовковий циліндр. У звичний час носили м'які фетрові капелюхи темних кольорів, а влітку в 1850–1860-х роках вважався модним солом'яний капелюх із плоскою тулією й широкими прямими полями [10, с. 384, 385]. Молодь носила кашкети різних модифікацій.

Вирушаючи в гості або з візитом прийнято було надягати замість фрака сюртук. Людина, що прийшла з візитом, залишала в передпокої кашне, пальто, парасольку, тростину і входила до вітальні з циліндром у руці. Під час візиту прийнято було знімати рукавичку тільки з однієї руки. Якщо з якоїсь причини візитер повинен був мати руки вільними, то ставив циліндр на стілець або крісло. Перед виходом із будинку він неодмінно надягав рукавички, оскільки вважалося непристойним вийти без рукавичок із будинку, в який входив у рукавичках.

Представницький костюм зазвичай складався з білої сорочки, чорного сюртука, світлих брюк і жилета з тканин, що гармоніювали між собою, хоча були поширені смугасті й клітчасті двобортні жилети з вовняної шотландки.

Брюки сучасного фігурного крою без вставок між штанинами в містах Білорусі почали використовувати в середині XIX ст. Носили їх навипуск поверх туфель або черевиків, пояс і ширіньку застібали на ґудзики. У брюках тоді ще не запрасовували складки, тому штанини мали трубчасту форму й дещо розширювалися внизу на щиколотках. На зовнішніх бічних швах їх зазвичай обробляли чорною шовковою тасьмою.

Крій сюртуків у 1860-х роках мав прямий, трохи приталений силует. Їх шили однобортними, із невеликими заокругленими лацканами. Сюртуки літніх людей були завдовжки до коліна, а в молодих коротшими. Спинку кроїли з чотирьох деталей зі швом у центрі, завдяки чому досягалося максимальне полегшення фігури.

Сюртук, який використовували як легкий демісезонний одяг, називався рединготом. Його шили зі щільної вовняної тканини чорного або іншого темного кольору з обробкою країв коміра, лацканів і піл шовковою тасьмою.

Наприкінці 1860-х років молоді люди почали заміновати сюртук однобортним піджаком із короткими заокругленими полами, високою застібкою та прорізною кишенею на лівій пілочці. Краї невеликого коміра, лацканів і подолок зазвичай були облямовані шовковим кантом. Таким самим кантом обробляли й фальшиві манжети рукавів. Незабаром такий піджак став складовою костюма, до якого також входили брюки, жилет і піджак, зшиті з однієї тканини.

Взуттям слугували туфлі або черевики на резинках без шнурування, обов'язково чорного кольору. Вони мали прямий невисокий каблук, завужений носок і тонку підошву. Обов'язковими доповненнями до костюма були годинник на золотому або срібному ланцюжку в жилетній кишені та білі з тонкої лайки рукавички.

Чоловіки не знімали білих рукавичок на балах і ніколи без них не танцювали. Вони слугували показником нефізичної праці чоловіка, його інтелігентності й світськості. Було вкрай непристойним прийти на урочистий захід, візит до начальства, до театру або на концерт у рукавичках, що мають заношений вигляд. Тому їх берегли, намагалися не забруднити, зберігали в спеціальних шкатулках. До початку Жовтневої революції білі рукавички були обов'язковою деталлю весільного костюма не тільки верхнього соціального прошарку міських жителів, але й у середовищі інтелігенції, дрібних чиновників, службовців.

З другої половини XIX ст. найрозповсюдженішим верхнім одягом городян стало пальто, крій якого змінювався відповідно до європейської моди. Носили також однобортні або двобортні куртки. Зимовим одягом слугували довгі, прямого крою лисячі та єнотові шуби з величезними шалевими комірами з хутра бобра або видри, покриті вовняною тканиною темного кольо-

ру. Головним убором була невисока кругла шапка з того самого хутра, що й комір. У дорогу вдягали важку ведмедячу шубу.

Костюм середніх верств міських жителів (різночинної інтелігенції, урядовців середнього й нижчого рангу, банківських службовців та ін.) в основному відповідав європейській моді, але шили його місцеві ремісники-кравці з тканин вітчизняного виробництва. Аксесуари (годинники, краватки, запонки, тростини, портсигари) також виготовляли з дешевших матеріалів.

Більшість населення білоруських міст складали міщани. Вони мали своє міщанське управління, що слідкувало за виплатою податків і виконанням рекрутської повинності. Основну масу міщан становили євреї, які займалися головним чином торгівлею й дрібними ремеслами. Міщани-християни мали свої будинки з однією–двома кімнатами, займалися ремеслами, землеробством, городництвом. Значна частина з них працювала на фабриках і у великих майстернях, на залізниці, складаючи основну масу чорноробів і поденників.

У своєму одязі, особливо святковому, міщани намагалися наслідувати костюм заможних верств городян, хоча й у скороченому, дешевому варіанті, обмеженому недоліком матеріальних засобів, низькою кваліфікацією кравців.

У другій половині 1850-х років, за свідченням П. Шпилевського, костюм міщан у містах Мінської губернії складався з довгого сірого каптана з відкладним коміром і фалдами в талії, шапки з козирком і мазаних чобіт [7, с. 59]. У Гродненській губернії міщани в цей час носили капоти або сюртуки із сірого або синього сукна, які обробляли білою тасьмою [3, с. 816–818]. Особливою строкатістю й невідповідністю моді вирізнявся одяг дрібної шляхти, яка з'їжджалася в міста на великі ярмарки.

Розвиток промисловості й капіталістичних відносин викликали зміну й спрощення костюма. Загального поширення набув костюм з піджаком. Його крій був продиктований зручністю й пристосованістю до умов інтенсивного життя буржуазного міста. Костюм перестав сковувати рухи, але набув мішкуватого вигляду, став нівелювати індивідуальні особливості фігури. Фрак перетворився на парадний одяг, маркер належності до аристократичного суспільства.

З 1870-х років серед вищих верств городян набуває поширення «галстук-самовяз», схожий на сучасний, згодом до моди увійшла краватка-метелик у формі бантика, який носили з фраком, смокінгом, святковим костюмом. Наприкінці XIX ст. улюбленим типом краватки широких верств городян стала краватка-регата – різновид «галстука-самовяза», вузол якого зав'язаний при фабричному виготовленні. Представники міських верхів і урядовці вищого рангу ніколи його не носили, вважаючи предметом низького художнього смаку.

З часом відмінності в костюмі аристократичного прошарку й середніх верств городян почали поступово зводитися до різниці в якості матеріалу одягу, майстерності кравця, художній цінності аксесуарів (запонок, ланцюжка для годинника тощо). Необхідним доповненням до міського європейського костюма й показниками соціального становища чоловіка були тростина й капелюх. Тростини виготовляли з цінних порід дерева, прикрашали різьбленням, металевими накладками, золотими монограмами. Набалдашники робили з позолочених металів, срібла, бронзи, слонової кістки.

У 1870–1880-х роках сформувався комплекс вбрання міських робітників. Він відрізнявся від одягу заможних городян низькою якістю тканин і відсутністю в ньому елементів із білої та світлої тканини. Щоденний костюм робітників складався з темної сорочки-косоворотки зі стоячим коміром на два ґудзики, брюк із «чертокожи» або парусини влітку та з дешевого сукна або бумазеї взимку, заправлених в юхтові чоботи. Літнім головним убором був картуз із лакованим твердим козирком, а зимовим – шапка з круглим дном, шапка-вушанка з кролика або овчини. Верхнім одягом слугували куртки прямого крою із вовняних тканин на ваті або клоччі, а взимку кожухи, кожушки з овчин. Вбрання міської прислуги (сторожів, конюхів, кучерів, двірників, опалювачів та ін.) поєднувало в собі риси міщанського костюма й костюма робітників. Деякі носили формений одяг.

Наприкінці XIX ст. до моди городян увійшли практичні сорочки з пристібною манишкою та знімними манжетами й коміром, які дозволяли міняти деталі, що забруднилися. Вони швидко набули широкої популярності в середовищі небагатих урядовців, службовців, студентів, інтелігенції. На свята їх носили й міські робітники.

Наприкінці XIX ст. у чоловічій моді привілейованого стану розповсюдився смокінг – святковий костюм чорного кольору з однобортним або двобортним піджаком. Особливістю піджака смокінга є відкриті груди й довгі шалеві лацкани, обшиті шовком. Фрак перетворився на парадний одяг тільки аристократичного прошарку городян і сценічний одяг музикантів та акторів.

Найпоширенішим верхнім одягом городян стали пальта різноманітного крою, іноді з потайною застібкою. Зимові пальта шили на ватяній або вовняній підкладці, з коміром із хутра бобра, видри, морського котика, каракулю. З такого самого хутра робили зимові невисокі круглої форми шапки, шапки типу папахи й «пиріжка» з втисненим верхом, різного крою шапки-вушанки.

Аж до Першої світової війни чоловіки носили взуття тільки чорного кольору. Представники вищого стану, урядовці та інтелігенція носили туфлі й черевики, а серед широких верств городян були поширені хромові та юхтові чоботи.

Таким чином, кожна соціально-станова група городян мала свої специфічні особливості у вбранні. Костюм верхів міського населення вирізнявся відповідністю елітній європейській моді, цінністю тканин, бездоганністю аксесуарів, якістю полотна сорочки, модним головним убором. Зазвичай такі костюми та аксесуари до них виписували з-за кордону або купували у великих магазинах, іноді замовляли з дорогих імпортних тканин відомим кравцям за зразками новітніх модних журналів.

Костюм середніх верств міських жителів також відповідав європейській моді, але в дещо спрощеному варіанті. Його шили місцеві ремісники-кравці з тканин вітчизняного виробництва.

Міщанський костюм орієнтувався на костюм середніх верств городян, але відрізнявся від нього не фасоном, а використанням деталей старого одягу, часто невдалим поєднанням тканин і кольорів, традиційними уявленнями про красу й пристойність.

Костюм міських робітників і бідноти складався з практичних, але мало відповідних європейській моді форм і типів одягу. У щоденному варіанті він не містив білих і світлих деталей, не реагував на зміни та віяння моди.

Література

1. Фотоматериалы фондов Гродненского государственного историко-археологического музея, Национального исторического музея Беларуси, частных коллекций.
2. Национальный архив Института этнологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, ф. ОЛЕАЭ.
3. *Бобровский П*. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Гродненская губерния. – СПб., 1863. – Ч.1.
4. *Миронов Б*. Внутренний рынок России во второй половине XVIII – первой половине XIX ст. – Ленинград, 1981.
5. *Нанн Дж*. История костюма, 1200–2000. – М., 2005.
6. *Швед В*. Торговля Беларуси в период кризиса феодализма (1830–1850 гг.). – Гродно, 1995.
7. *Шпилевский П*. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. – Минск, 1992.
8. *Шыбека З*. Гарады Беларусі (60-я гады XIX – XX стагоддзя). – Мінск, 1997.
9. Экономика Беларуси в эпоху империализма. 1990–1917. – Минск, 1963.
10. Энциклопедия сценического самообразования. Костюм / Под ред. Ф. Комиссаржевского. – СПб., 1911.

Міська сім'я білорусів в останній третині XX – на початку XXI століття: традиції та інновації

Ірина Калачова

In the article the theoretic-methodological concept of the dynamics of ethnocultural processes in the urban family of Byelorussians is considered, the mechanism of succession of traditions is investigated, is analized a degree of modernisation of the urban family of Byelorussians.

У артыкуле разглядаецца тэарэтыка-метадалагічная канцэпцыя дынамікі этнакультурных працэса у гарадской сям'і беларуса , даследуецца механізм пераемнасці традыцый, паказваюцца ступені мадэрнізаванасці гарадской сям'і беларуса .

Повноцінне гармонійне функціонування сім'ї як значущого соціального та етнокультурного інституту на сучасному етапі перебуває в центрі уваги білоруського суспільства. І це не випадково, адже сім'я – це основне джерело відтворення нації, осередок збереження багатих традицій міжпоколіннєвих стосунків білорусів, системи спорідненості та духовної близькості, транслятор національної спадщини і вічних духовних цінностей. Моральні засади сім'ї та її матеріальне становище, мікроклімат у ній, її добробут, духовні ідеали помітно впливають на соціально-економічний і культурний розвиток країни, формують основу стабільності в майбутньому.

Сім'я, діти, родинні традиції, збереження спадкоємності між поколіннями – пріоритетні напрями державної соціальної політики в Республіці Білорусь. Головний із них стосовно сім'ї – створення умов для гармонійного її розвитку, сприяння зміцненню і розкриттю її потенціалу.

Динаміка етнокультурних процесів у білоруській сім'ї в період останньої третини XX – початку XXI ст. була нестабільною. Їх розвиток був зумовлений соціально-економічним, суспільно-політичним, духовним та культурним життям Білорусі у відзначений період. Якщо 50–60-і роки XX ст. характеризувалися значними досягненнями в реформуванні економічної системи країни, що позначалося на добробуті сім'ї, укладі її життя, то в 70–80-і роки темпи соціально-економічного розвитку поступово почали знижуватися. Це впливало на соціальні показники розвитку сім'ї, її витривалість. Помітний вплив на зміни в сімейних структурах справила перебудова суспільного життя, яка відбулася в 90-і роки XX ст. Саме події 90-х років XX ст. вплинули на подальшу долю республік колишнього Радянського Союзу.

Нового витка розвитку набули етнокультурні процеси в сім'ї. Якщо до перебудови статистичні дані про становище сім'ї в засобах масової інформації подавали як невідповідні її реальному стану, то «відкриття» начебто покращеного становища сім'ї в кінці XX ст. спровокувало «вибух» негативної інформації про її стан. Для широкої громадськості стали доступними дані, які свідчили про глибокі негативні явища в сім'ї, такі як неповнота і небагатодітність, постійне зростання кількості розлучень, сирітство дітей при живих батьках, пияцтво батьків, самотність, бідність, високий рівень злочинності серед підлітків тощо. Відзначалося, що в сім'ї відбулися докорінні зміни в ціннісних орієнтирах, її базових структурах, функціях, типах, збереженні спадкоємних зв'язків між родинами, родами, поколіннями. Найбільш соціально-згубним явищем було визнано соціальне сирітство, коли за наявності батьків діти змушені виховуватися в школах-інтернатах. Виявлено поширеність таких форм сім'ї та шлюбно-сімейних відносин, як громадянські шлюби, шлюби «вихідного дня», неповні (материнські) сім'ї, свояцькі сім'ї, сім'ї з обмеженням батьківських ролей та ін.

Відбулися структурно-функціональні й типологічні зміни в сім'ї. Найбільш чутливі зміни відзначено в репродуктивній, господарсько-економічній, комунікаційній, рекреативній, регулятивній та виховній функціях сім'ї.

Трансформації функцій пов'язані із змінами в укладі життя родини, її побуту, цінностей. Більшість сучасних білоруських сімей – це міське населення. На 1 січня 2008 року в республіці налічувалося 206 міст і селищ міського типу, у яких проживало 7 млн. 108,1 тис. осіб, що становить майже 70% від усієї кількості мешканців [1].

Можна відзначити, що наприкінці XX ст. відбулося остаточне руйнування цінностей радянської системи, втрата моральних ідеалів, які об'єднували радянські сім'ї. Цей період було проголошено «кризою» родини і сімейних цінностей.

Таким чином, зміни, що відбулися в суспільному розвитку, вплинули на традиційні засади формування і функціонування сім'ї та шлюбу білорусів. Сьогоднішня білоруська сім'я належить до міського населення країни – це помітний фактор її функціонування і життєдіяльності. Тому вивчення побутування та збереження традиційної родинно-побутової культури в умовах багатонаціонального полікультурного міського середовища вимагає наукового аналізу, виявлення ступеня модерності сучасної сім'ї, змін, що відбулися в структурі етнокультурних процесів.

Для висвітлення цих питань ми застосували такі методи дослідження: порівняльного аналізу процесів еволюції сім'ї та шлюбу в Білорусі в контексті слов'янських і європейських тенденцій; історичної реконструкції; польових досліджень; усної історії; опитування (інтерв'ю); анкетування (етносоціологічне дослідження); спостереження.

Важливим методом дослідження проблеми етнокультурного розвитку білоруської сім'ї в місті стали етносоціологічні опитування, проведені в 1992–1994 рр. у м. Мінську (було опитано 1098 батьків та їхніх дітей, серед них 767 дорослих, 331 дитина) і в 2007 році (було опитано 800 сімей із 30 міст – з Мінська, обласних, середніх і малих міст Білорусі) [2, с. 1130–1500]. У Мінську було опитано 191 особу (23,9%), в обласних містах (Бресті, Вітебську, Гомелі, Гродно, Могильові) – 208 осіб (26%), у середніх містах (Барановичах, Полоцьку, Мозирі, Ліді, Солігорську, Молодечному, Бобруйську) – 190 осіб (23,8%), у малих містах (Іванові, Кам'янці, Жабинці, Докшицях, Толочині, Вєтці, Хойниках, Буді-Кошелеві, Великій Берестовиці, Скідялі, Березині, Слуцьку, Жодині, Червні, Клецьку, Мстиславлі, Черикові) – 211 осіб (26,4%).

Дослідження ґрунтуються на таких джерелах: матеріали архіву Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору НАН Білорусі, матеріали архіву ЗАГСу м. Мінська; статистичні дані, почерпнуті із збірників Міністерства статистики та аналізу Республіки Білорусь, відділів статистики Міністерств і відомств – освіти, соціального захисту та праці, Центру правової інформації Республіки Білорусь, дані перепису населення, а також засобів масової інформації (газети «Звязда», «Аргументы і факты», журнали «Сям'я», «Беларуская думка», «Сацыялогія», передачі Білоруського телебачення «Лад» та ін.); законодавчі документи Республіки Білорусь і Республіканська програма – «Кодекс про сім'ю і шлюб Республіки Білорусь», Президентська програма «Діти Білорусі», «Національна програма демографічної безпеки Республіки Білорусь», Республіканська програма «Молодь Білорусі». У дослідженні використано результати опитування білоруських сімей із таких міст: Мінськ, Новогрудок, Гродно, Гомель, Орша, Речиця, Могильов, Полоцьк, Новополоцьк, Вітебськ, Горки, Калинковичі, Пінськ (опитано 100 сімей протягом 2000–2006 рр.); результати опитування фахівців системи професійно-технічної та вищої освіти, учнівської і студентської молоді тощо [3, с. 1108–1112; 7, с. 5–10].

Дослідження етнокультурних процесів білоруської сім'ї побудоване на теоретико-методологічних концепціях: теорії еволюції, теорії модернізації, теорії цінностей і теорії полікультурності. Основні ідеї, які були осмислені в межах цих теорій, покладено в основу наукового аналізу стану етнокультурних процесів сім'ї. Експлікація змісту понять «етнос, культура, сім'я» в контексті дослідження історіографії проблеми сім'ї та шлюбу в роботах вітчизняних та зарубіжних етнологів дала можливість пояснити сутність етнокультурних процесів, виявити їхню структуру, визначити специфіку функціонування білоруської сім'ї в умовах міста. У результаті розробленої методології наукового дослідження зафіксовано зміни в матеріальній, духовній та соціальній культурі білоруської сім'ї, виявлені в її побуті; структурно-функціональні і типологічні зміни; зміни в шлюбно-сімейних стосунках; зміни в суспільній і родинно-побутовій обрядовості; зміни в системі споріднено-свояцьких відносин, традиціях виховання та етики [4; 5; 6, с. 61–65; 7; 8, с. 265–271; 9, с. 294–305; 10, с. 110–133; 1, с. 93, 315, 293; 12; 13].

Таким чином, виявлено, що трансформації в укладі життя населення Білорусі впливають на функціонування сучасних етнокультурних процесів у сім'ї. Більшість білорусів сьогоднішнього покоління належить до городян, уклад життя яких відрізняється помітними змінами в побуті й традиціях. Нові обставини в способі життя впливають на життєві засади сім'ї, її підвалини, ідеали, уявлення, мислення, що зумовлює становлення нової системи родинних цінностей.

Зміни визначають нові тенденції у функціонуванні сім'ї, її формах, структурі і шлюбно-сімейних відносинах, функціях, типології, складі. Якщо колись традиційна сім'я була нерозділеною сім'єю (із спільним проживанням кількох поколінь і веденням спільного господарства), то сучасні родини – це зазвичай двопоколіннєві сім'ї з ядром – мати, батько, діти. У розглянутий період – остання третина ХХ – початок ХХІ ст. – процеси переходу від багатодітної до малодітної сім'ї відбувалися поступово, громадська думка недостатньо здатна була стримувати ці явища. Помічено, що в Білорусі, як і країнах Європи, процеси нуклеаризації сім'ї стали стійким явищем у період 60–70-х рр. ХХ ст., коли почалися масові міграції молоді із сіл у міста.

Сім'я як стійкий етносоціальний інститут виконує важливі для її життєздатності функції. Найбільш стійкими і характерними призначеннями сім'ї є специфічні функції, до яких належать: репродуктивна – народження дітей, екзистенціальна – догляд та матеріальне забезпечення дітей, функція соціалізації або виховна. Достатньої стійкості і побутування набувають і неспецифічні функції, серед яких: функція передавання в спадок майна від одного покоління до іншого, функція забезпечення позитивного психологічного мікроклімату, функція комунікації і соціальних відносин тощо. Окреслимо деякі тенденції у функціонуванні сім'ї.

Найважливішою функцією сім'ї є *репродуктивна*. На рубежі ХХ і ХХІ ст. серед білоруських городян переважали нуклеарні сім'ї. Здебільшого це були двопоколіннєві сім'ї, які складалися з 4–5 осіб разом із 2–3 дітьми. Кожна четверта сім'я була трипоколіннєвою і майже кожна третя – багатодітною. Протягом ХХ ст. спостережено таку тенденцію в середніх розмірах міської родини: 1939 – 3,7 осіб; 1959 – 3,5; 1970 – 3,5; 1979 – 3,3.

Наприкінці ХХ ст. ситуація змінюється. За даними перепису 1999 р., у більшості сімей виховують лише одну дитину, двох – у 32% від загальної кількості сімей, сімей із трьома і більше дітьми зафіксовано лише 6%. Відзначено зменшення частки дітей у структурі населення Білорусі: на початок 2005 р. в загальній чисельності населення вона становила 16% проти 25% у 1990 р. У 2006 р. народилося 96,7 тис. осіб, це на 6,4% більше, ніж у 2005 р. У 2007 р. народилося 103,7 тис. осіб, що на 7,3% більше порівняно з 2006 р. [1; 7].

У 2008 р. народилося 107,9 тис. дітей, що на 4,2 тис. більше, ніж у 2007 р. Природний приріст населення у 2008 р. зафіксовано в 56 містах із 112 (50%), у 17 селищах міського типу з 94 (18%). У трьох міських поселеннях Брестської і Вітебської областей кількість новонароджених компенсувала кількість померлих. Природний приріст відзначено в Брестській і Мінській областях [1].

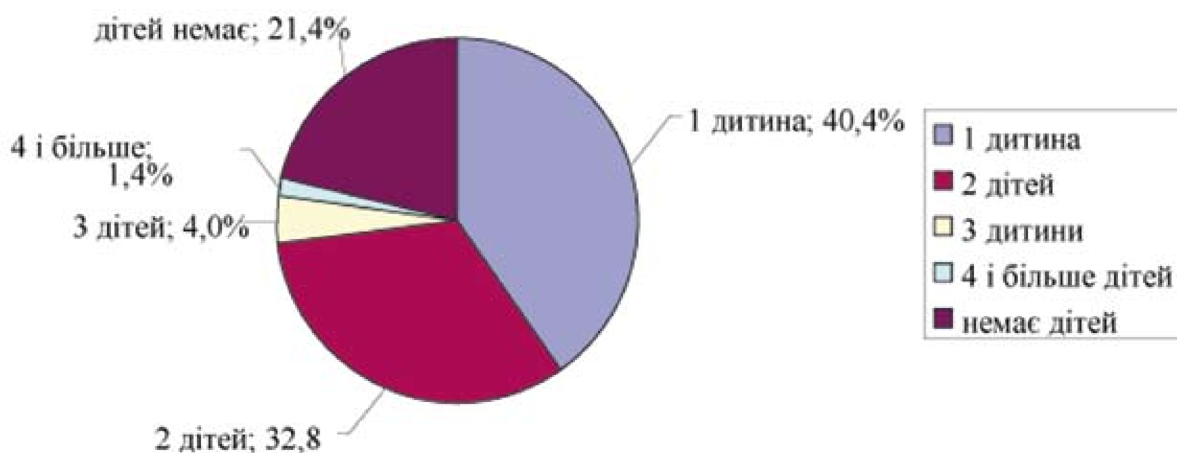
Загальний коефіцієнт смертності населення такий: якщо у 2006 р. цей показник становив 14,2 особи на 1000,

то у 2007 – 13,7 особи. У містах і міських населених пунктах загальний коефіцієнт смертності знизився з 10,7 особи на 1000 населення до 10,4 особи. У сільській місцевості відповідно з 23,6 на 1000 населення до 22,5 особи [7].

Дані статистики виявляють проблему депопуляції населення країни, скорочення складу сім'ї, збільшення числа однодітних сімей. Мотивація сім'ї до народження дітей – важливий чинник реалізації її репродуктивної функції. На сьогодні в молодих сімейних пар склалися певні стереотипи щодо цього питання [2, с. 10, 11]. Ось деякі з них: «Поки немає житла, дітей мати рано», «Ми недостатньо матеріально забезпечені, щоб народжувати дітей», «Ми не зможемо дати гідного майбутнього своїм дітям» тощо. Очевидно, у цих стереотипах відбиваються найтиповіші погляди молоді на проблему і така типологія дуже небезпечна, оскільки низький рівень сімейних ціннісних орієнтацій молоді – це не тільки особиста проблема кожної молодої людини, а й проблема всього суспільства.

За даними етносоціологічного дослідження (2007 р.), встановлено, що абсолютна більшість опитаних білоруських сімей має одну дитину – (40,4%), двох – (32,8%), трьох – (4,0%), чотирьох і більше – (1,4%), дітей немає – 21,4% (мал. 2.1).

Мал. 2.1. Кількість дітей у сім'ї, %

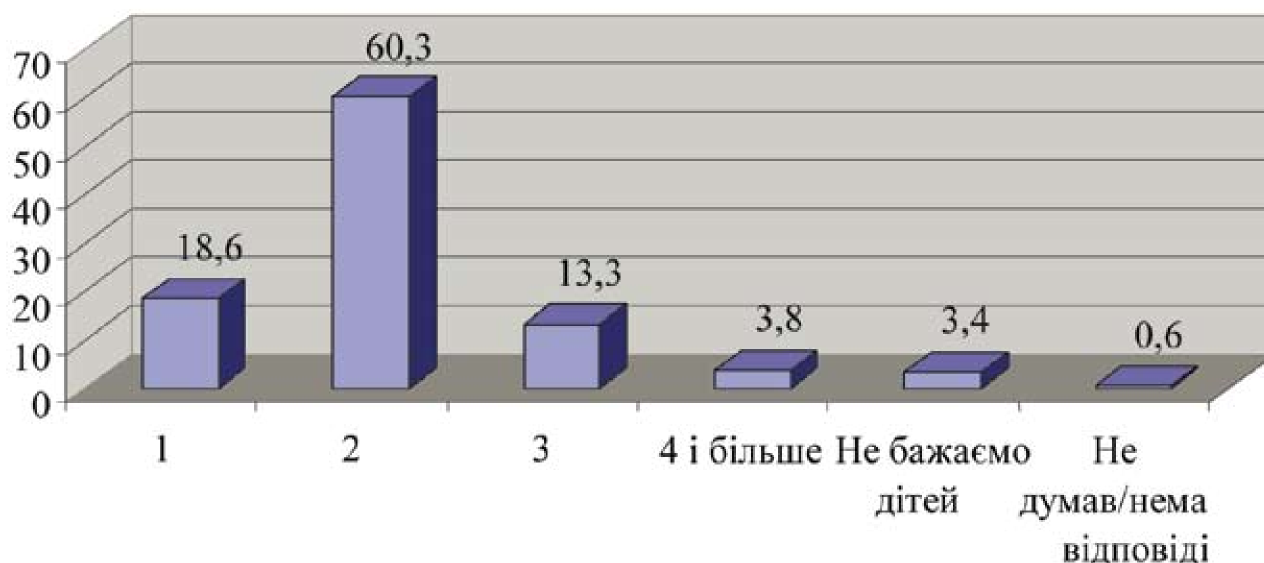


Однак 18,6% опитаних хотіли б мати одну дитину, 60,3% – двох дітей, 13,3% – трьох дітей, 3,8% – чотирьох і більше, 3,4% відповіли, що вони не хочуть мати дітей, 0,6% не дали відповіді (мал. 2.2).

Мал. 2.2. Бажана кількість дітей, %

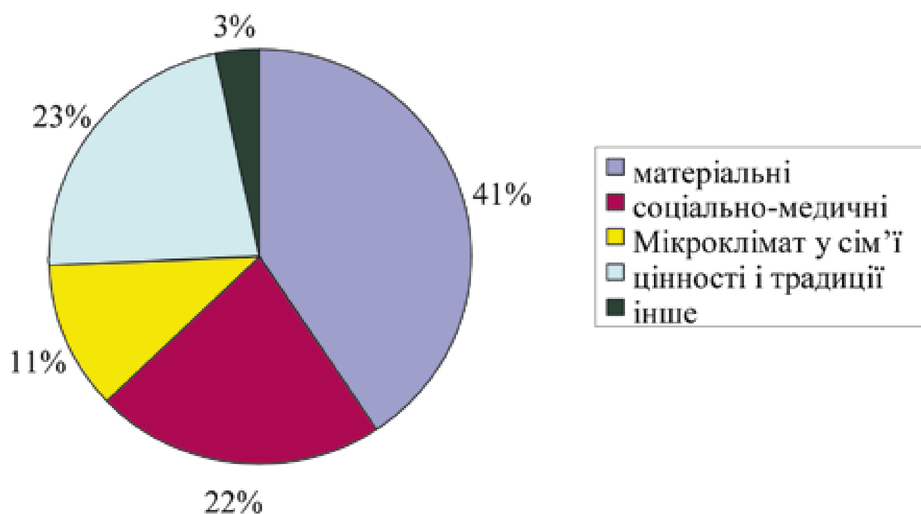
Вочевидь спостерігаємо нереалізований сімейний ресурс – стати батьками. Тих сімей, що хотіли б мати двох дітей, було вдвічі більше, ніж маємо на сьогодні, а тих сімей, які хотіли б мати трьох дітей, – учетверо більше.

Причини небажання мати більше дітей такі:
– фінансові труднощі – 35,6%;



– відсутність нормальних умов проживання – 30,6%;
– ми маємо заплановану кількість – 24,2%;
– вік – 13,8%;
– проблеми зі здоров'ям – 13,5%;
– страх перед майбутнім, невпевненість – 12,6%;
– поза шлюбом – 8,6%;
– перевантаженість на роботі – 8,5%;
– не дуже хороші шлюбні стосунки – 6%;
– інша причина – 5,3%;
– бачу сенс життя в іншому – 2,8%;
– немає відповіді – 2,1%;
– я сам (сама) з багатодітної сім'ї – 1,2%;
– є труднощі і спірні питання через культурні відмінності – 0,5%.

Мал. 2.3. Причини небажання мати більше дітей, %



Якщо систематизувати причини небажання мати більше дітей, зазначені респондентами, то їх можна розподілити за п'ятьма групами:

1) причини соціально-економічного і матеріального характеру (скорочений варіант – матеріальна мотивація) – 41%;

2) причини соціального і медичного характеру (соціально-медичні) – 22%;

3) причини внутрішньосімейних стосунків та мікроклімату в сім'ї (мікроклімат) – 23%;

4) ціннісно-цільові установки і культурні традиції (цінності і традиції) – 11%;

5) інші – 3% (мал. 2.3).

Так склалося, що найсуттєвішими причинами, які перешкоджають появі дітей, залишаються матеріальні. Виділення більшістю респондентів цих причин («відсутність житла та низький рівень доходів сім'ї») підтверджує думку, що сім'я, насамперед молода, потребує розв'язання житлового питання. З відповідей зрозуміло, що можливість народження дитини батьки пов'язують із вирішенням питань матеріально-фінансового характеру.

Проте не менш важливою, як виявилося, є й група причин, пов'язаних із нерозвиненими ціннісно-цільовими установками на народження дітей, перерваністю зв'язків із традиціями минулих поколінь білорусів, коли в сім'ї росло щонайменше троє дітей. Викликає тривогу і те, що більшість людей, які виросли в багатодітних сім'ях, не прагне бути багатодітними батьками. Інформатори, з якими ми працювали, відповідали, що в них є приклади, коли дітям із багатодітних сімей дуже важко забезпечити собі гідне життя, знайти добре оплачувану роботу, досягти особистих успіхів у навчанні тощо. Тому вони не хотіли б таких труднощів для своїх дітей. Подібні міркування сприяють індивідуалізації сімейних структур.

Згідно із соціологічними дослідженнями, проведеними Мінським науково-дослідним інститутом соціально-економічних проблем Мінміськвиконкому серед мінських родин, які виховують одну дитину, найбільш вагомими причинами для більшої народжуваності є поліпшення матеріального становища, розв'язання житлової проблеми та любов і злагода між чоловіком і дружиною. Ці результати такі ж, як і серед подружніх пар з інших міст республіки. Інтерес до думки мінчан не випадковий: Мінськ – найпотужніший центр республіки, це місто, де проживає найбільша група молоді – людей дітородного віку. Як свідчать статистичні дані, природний приріст населення Мінська не відповідає необхідним цифрам: протягом 2007 р. чисельність населення Мінська збільшилася на 17,2 тис. осіб і досягла майже 1 815 тис. Міграційний приріст – 14,9 тис. осіб, а природний – 2,3 тис. осіб. Як бачимо, він значно менший. Учені прогнозують, що на початок 2015 р. населення Мінська може становити понад 1 995 тис. осіб, а на початок 2020 – 2 193 тис. мешканців. Однак приріст відбудеться завдяки міграції, а не вищій народжуваності. Тому проблема формування мотивації до народження дітей у сім'ях мінчан залишається пріоритетною в роботі з молоддю.

Нарешті, народження дітей стає не тільки приватною сімейною справою, а й важливим державним завданням. Багато державних інститутів визнає, що малодітність – це пряма загроза національній безпеці держави: відбувається вимивання трудових ресурсів, поглиблюються процеси дестабілізації етнічного розвитку. Тому відновлення репродуктивної функції і підтримка здоров'я сім'ї – найважливіші завдання сучасного періоду розвитку нашої країни.

З результатів дослідження видно, що респонденти вказали і на важливість удосконалення послуг

соціально-медичного характеру в роботі із сім'єю. У країні багато зроблено для забезпечення спокійного і здорового материнства, а саме – для майбутніх матерів та новонароджених, особливо тих, кому потрібні інтенсивна терапія та реанімація.

Ось лише деякі досягнення в галузі соціальної та медичної допомоги сім'ї. У 2004 р. було створено Республіканський науково-практичний центр «Матір і дитина» – головний заклад країни у сфері акушерства й гінекології, педіатрії та медичної генетики. У республіці відкрито шість ендоскопічних центрів і міський центр ендоскопічної хірургії в Мінську. Удосконалюється система діагностики різних обмежених життєвих і соціальних функцій у дітей, створена і розвивається мережа центрів, відділень, кабінетів для реабілітації дітей, у тому числі й раннього віку. Заходами з охорони репродуктивного здоров'я передбачено спільну підготовку майбутніх мам і батьків до народження дитини, присутність батька при пологах. Усі пологові установи працюють у системі спільного перебування матері й дитини, відкриваються сімейні пологові зали. Для спільного лікування чоловіка й жінки, які потерпають від безплідності, у кожному обласному центрі створено консультаційну службу «Шлюб і сім'я».

Істотним показником добробуту сім'ї є безпека пологів для матері й догляд за дитиною в перші роки її життя. У Білорусі цей показник перебуває на належному рівні. У розвинених країнах світу від 90 до 100% пологів приймають кваліфіковані фахівці, у Білорусі цей показник ідентичний. Стосовно зменшення смертності матерів під час пологів, то позицію лідера займає Ісландія. У цій країні на 100 тис. пологів припадає лише 4 смертельні випадки. В інших західноєвропейських країнах – до 30 смертей на 100 тис. пологів. У Білорусі в 2007 р. від пологів померло 6 жінок. Середній показник смертності матерів – 5,8 на 100 тис. жінок. Смертність новонароджених найменша в Ісландії, Сінгапурі, Сан-Марино, Швеції та Андоррі (3 випадки на 100 тис. населення).

Що ж до фінансового боку справи, то грошові виплати на народження дітей найвищі в Австралії, Ірландії, Норвегії і Данії. У нашій країні розроблена і діє Програма соціально-економічного розвитку Республіки Білорусь на 2006–2010 роки. У ній акцентовано увагу на необхідності розв'язання завдань щодо збільшення народжуваності й тривалості життя, зниження смертності, зміцнення шлюбно-сімейних відносин.

Виховна функція – одна з найважливіших у сім'ї. Виховання працьовитих, сумлінних, чуйних, доброзичливих і добрих дітей – основне призначення білоруської сім'ї. Відомий просвітитель В. Ластовський писав, що діти в родині повинні здобути знання про себе і свій народ, про білоруську землю, мову, історію Білорусі, про віру, національні оцінки, традиції білоруської сім'ї. Дітей потрібно плекати в білоруському національному дусі, прищеплюючи їм любов і повагу до свого народу і краю, до своїх народних пісень, казок, до своєї рідної мови; потрібно, щоб у сім'ї «зберігалися звичаї та обряди білорусів, щоб за будівлею, та й за речами і з усього, що є в господарстві, виявлявся білоруський характер». В. Ластовський висловив основну ідею виховної діяльності – виховання свідомих білорусів, дітей, які стануть справжніми білорусами.

У традиційній білоруській сім'ї виховна функція була закріплена нормами звичаєвого права, а в сучасній – Кодексом про сім'ю та шлюб, Законом «Про права дитини» та іншими нормативними актами. Норми звичаєвого права були апробовані в часі і включали відшліфовані народні уявлення, так званий моральний кодекс поведінки і правил життя, у якому були зафіксовані найкращі зразки педагогічної культури білоруського народу.

Ось кілька педагогічних мініатюр: «Не дивися на світ чужими очима», «Спершу подумай, а потім скажи», «Працювати не любиш, людиною не будеш», «У розумної голови сто рук», «Не краса людину прикрашає, а характер» , «Де в сім'ї лад, там діти добре ростуть» та ін.

Як видно з народних висловів, включених у Кодекс, за родиною закріплена відповідальність за виховання найбільших чеснот людини – працьовитості, мудрості, самостійності, гідності.

Сімейні виховні традиції поділяються на такі види:
- традиції трудового виховання;
- традиції розумового виховання;
- традиції морального виховання;
- традиції релігійного виховання;
- традиції естетичного виховання;
- традиції патріотичного виховання;
- традиції фізичного виховання.

Поєднання традицій усіх видів дає змогу сформувати цілісну систему сімейного виховання. Структура виховного процесу може бути побудована й відповідно до вікових особливостей дітей та підлітків: перша вікова група – від народження до 6–7 років, друга – від 6–7 до 14 років, третя – від 14 до 18 років. Доцільність виділення вікових груп відповідає одній із головних засад народної педагогіки – принципу природної гармонії.

На кожному віковому етапі визначали пріоритетні засоби і методи впливу на дітей, ставили чіткі цілі. Вікова періодизація процесу етнізації дітей розроблена Г. П. Орловою, уточнена в роботах Л. В. Ракової, І. І. Калачової.

Негативним явищем кінця XX – початку XXI ст. є кризовий стан виховної функції сім'ї, який виявляється в збільшенні числа неповних сімей, дітей-сиріт, так званих соціальних сиріт, які мають батьків-п'яниць або батьків, що не піклуються про своїх дітей, дітей із сімей групи ризику, до яких належать сім'ї, де не налагоджено виховний процес, у яких діти не отримують підтримки, опіки від батьків тощо.

За даними статистики, на початок 2006/2007 навчального року кількість дітей-сиріт включно зі старшими від 18 років, які перебували під державною опікою, становила 18 539 осіб [1]. За 2006 р. органи опіки виявили 4 472 дитини, які осиротіли або з інших причин залишилися без батьків, що на 443 дитини менше, ніж у 2005 р. Як бачимо, ситуація складна, може, з цієї причини протягом останніх років під керівництвом Міністерства

освіти Республіки Білорусь було проведено ряд заходів, скерованих на запобігання цим явищам: активізувалися процеси національного всиновлення, були уточнені правила міжнародного всиновлення дітей-сиріт.

Г. І. Руденкова, начальник відділу соціально-педагогічної роботи й охорони дитинства Міністерства освіти, вказує, що у 2007 р. були виконані всі завдання підпрограми «Діти-сироти» президентської Програми «Діти Білорусі», у тому числі й розділ «Створення умов для влаштування дітей-сиріт на виховання в сім'ї». У статті «Про реалізацію прав дітей-сиріт на життя та виховання в сім'ї» зазначено, що приблизно за 10 років у нашій країні у два-три рази збільшилася кількість усиновлених дітей. Це становить приблизно 52% від усіх дітей-сиріт, які проживають у республіці. При Міністерстві освіти створено Республіканський комп'ютерний банк, у якому зібрано детальну інформацію про 14 тис. дітей-сиріт, які можуть бути запропоновані для всиновлення. Районні, обласні та Республіканський комп'ютерні банки включають інформацію про 32,3 тис. дітей, які можуть бути передані на виховання в сім'ї. У 2007 р. в країні завершився процес формування нормативно-правової бази, необхідної для оперативного і якісного розв'язання питань сімейного влаштування дітей-сиріт на виховання в сім'ї. За період 2006–2007 рр. Міністерство освіти розробило три закони, десять постанов на рівні уряду, прийнято десять постанов Міністерства освіти. Ці приклади – свідчення турботи держави про дітей і забезпечення їхнього права на виховання в сім'ї, а значить, і підтримки виховної діяльності сім'ї, що, як видно зі сказаного, потребує підтримки. Профілактику негативних явищ у побуті, оздоровлення мікроклімату сім'ї забезпечують інші відомства республіки (Міністерство внутрішніх справ, Міністерство соціального захисту населення), деякі результати роботи яких були оголошені на республіканській конференції у 2006 р.

Показник кількості дітей у сім'ї – важливий критерій оцінення її етнокультурного розвитку. Очевидно, що характерною особливістю етнокультурних процесів є автономізація та індивідуалізація сім'ї.

Особливістю традиційної сім'ї білорусів була багатодітність, у межах якої забезпечувалася більш стійка традиція міжпоколіннєвих зв'язків та передачі народних знань. Специфічною ознакою сучасної білоруської сім'ї є малодітність, і це перешкоджає забезпеченню певного рівня міжпоколіннєвої передачі знань. У межах означеного періоду тенденція послаблення та розриву зв'язків між поколіннями набула більшого масштабу, особливо це стало відчутно на початку XXI ст. Важливим чинником прискорення цих тенденцій стає старіння і відхід представників старших поколінь – носіїв традицій, знавців етнічної культури.

Важливим складником шлюбно-сімейних відносин білоруських міських сімей є традиції вступу в шлюб і народження дітей, які поєднуються в житті сім'ї із сучасними формами святкування найважливіших родинних подій. Пріоритетною формою укладення шлюбу сучасних городян є врочиста реєстрація в органах РАГСу з використанням елементів традиційної весільної обрядовості білорусів. Спостерігаємо формування стійкої тенденції – освячення шлюбу в храмі.

Яким чином відбувається укладення шлюбу, які форми найбільш прийнятні для молодят? Респонденти, які брали участь в опитуванні, відповіли, що укладення шлюбу в них відбувалося таким чином:
– реєстрація шлюбу в РАГСах – 95,2%;
– вінчання – 14,7%;
– шлюб не реєстрували 4,1% опитаних.

Залежно від типу міста реєстрація шлюбу відбувалася так (див. таблицю 1.1.).

Таблиця 1.1. Форми реєстрації шлюбу (залежно від типу міста,%)

Форми реєстрації шлюбу	Мешканці Мінська	Мешканці великих міст	Мешканці середніх міст	Мешканці малих міст
Реєстрація шлюбу в РАГСах	95,5	97	92,7	95,4
Вінчання	13,5	15,3	8,4	20,9
Шлюб не реєстрували	3,9	3,0	7,3	2,6

Як видно з таблиці, більшість респондентів, які вінчалися, є мешканцями малих міст. А ті з опитаних, що шлюбу не реєстрували, – мешканці середніх за розміром міст.

Зберігаються риси традиційної родинної обрядовості, що виявляються у виконанні обряду хрещення дитини в храмі, святкуванні хрестин та наявності інституту хрещених батьків.

На запитання – «Яким чином ви реєстрували своїх дітей?» – були отримані такі відповіді:
– реєстрували в РАГСі (без спеціальної програми з включенням елементів родинного обряду білорусів) – 98,3%;
– реєстрували в РАГСі врочисто (зі спеціальною програмою з включенням елементів родинного обряду білорусів) – 2,5%;
– хрестили хоча б одну дитину – 74,4%.

Як бачимо, городяни є прихильниками традиційних та сучасних форм родинного обряду.

Фундаментальною засадою функціонування етнокультурних процесів є механізм спадкоємності сімейних традицій, який втілюється у двох напрямах – збереженні й побутуванні громадських та сімейно-особистісних традицій. Значущим показником ступеня збереження і побутування суспільних традицій є традиційні календарні звичаї та обряди білорусів. У традиційному суспільстві календарні свята впливали на формування колективності як міцної основи укладу життя селянської сім'ї, виконували об'єднавчу роль, переваж-

но визначали уклад життя селянина: відігравали роль регулятора життя протягом року, були засобом регулювання психічного і фізичного стану людини, закріплювали моральні стереотипи поведінки.

У сучасних білоруських містах календарні звичаї і обряди є впливовою частиною структури традицій білоруської сім'ї: вони включені в коло державних і сімейних свят, виконують виховну, пізнавальну, рекреаційну, кампенсаторну, емоційно-психологічну функції. У результаті проведеного дослідження зафіксовано, що збереження календарних обрядів і свят особливо чітко проявляється на місцевому, локальному рівні. Ця тенденція характерна для мешканців малих міст, членів сімей, які мають вищу освіту, для сімей розширеного складу, сімей, у яких хоча б один із батьків опитаних нами респондентів належить до білоруської національності. Отже, малі міста – центри збереження календарно-обрядових традицій.

Позитивна динаміка етнокультурних процесів у сім'ї виявляється в збереженні цілісності етнокультурного комплексу сімейно-побутових обрядів (весільних, пов'язаних із народженням дитини, поховальних). У результаті проведеного дослідження виявлено частково збережені традиції і зміни в сімейно-побутовій обрядовості городян різних міст. Серед усіх респондентів, які частково дотримувалися обряду традиційного білоруського весілля, більше від третини опитаних – жителі малих міст республіки, менше ніж третину опитаних родин становили мешканці середніх міст.

Серед усіх респондентів, які використовували елементи традиційної родинної обрядовості, понад третину опитаних становлять жителі обласних міст республіки, менше ніж третину опитаних родин – мешканці середніх міст. Серед усіх респондентів, які використовували елементи традиційної поховальної обрядовості, понад третину опитаних становлять жителі великих міст республіки, менше ніж третину опитаних сімей – жителі малих міст.

Як бачимо, великі міста республіки є тим середовищем, де збереглися і поширені традиційні сімейно-побутові обряди білоруського народу, меншою мірою вони наявні у малих, середніх містах і м. Мінську.

У результаті дослідження встановлено, що система родинно-свояцьких стосунків у білоруській міській сім'ї зазнала значної трансформації. Сьогодні вона не є цілісною: спостерігаємо відчуженість родичів, «закритість» життя окремих свояцьких родин, відсутність взаємної підтримки, допомоги, ослабленість впливу етичних норм між родичами (свояками). Ці процеси впливають і на батьківсько-дитячі стосунки. Процеси соціалізації міських дітей і підлітків відзначаються суперечливістю: з одного боку, зростають освічені покоління молоді з високим рівнем інтелектуального розвитку, а з другого – це покоління з нерозвиненими соціальними навичками, відсутністю адаптації до побутових життєвих умов, низьким рівнем культури спілкування в родинному колі. Однак дослідження засвідчує, що система споріднено-свояцьких і внутрішньосімейних стосунків усе-таки остаточно не зруйнована.

Зберігаються моделі міжпоколіннєвих трансмісій як у межах постфігуративної і кофігуративної культури, коли діють традиційні схеми стосунків «батьки навчають дітей» (М. Мід), так і в межах культури нового типу – префігуративної культури («діти вчать батьків»). Становлення моделі відносин між батьками та дітьми нового типу – ознака прискореного розвитку етнокультурних процесів у сім'ї. Це об'єктивна реальність сучасності, якій властиві такі характеристики: високий рівень поінформованості молодих поколінь, здатність до адаптації протягом короткого проміжку часу, швидке оволодіння технічними засобами спілкування, прагнення досягти успіху в професійному становленні тощо.

Білоруська міська сім'я зберігає елементи народної педагогіки у вихованні дітей, серед них такі, як виховання за допомогою праці, навчання конкретного виду діяльності. Значну роль відведено методам супроводу і підтримки дітей, що належать до методів моральних взаємодій батьків і дітей і методів корекції поведінки. З'ясовано, що досить вагоме місце займають і покаральні методи виховання. Дані опитування, проведеного інтерв'ю із сім'ями, вказують на існування таких методів у неповних сім'ях, що особливо небезпечно для дітей, оскільки коло вихователів таких дітей у сім'ї значно обмежене. Методи «фізичного або морального покарання» більш характерні для мешканців середніх міст. Помічено, що такі методи неприйнятні для більшості опитаних батьків у м. Мінську.

Узагальнюючи сказане, зазначимо, що сучасні білоруські міські сім'ї використовують у вихованні найбільш відомі їм методи, прийоми та засоби народної педагогіки, отримані від своїх батьків, бабусь, дідусів, проте не менш значущим джерелом знань про народні методи виховання стають твори усної народної творчості, художня література, відеопродукція. Батьки вибирають гуманістично-орієнтовані засоби, прийоми та методи виховання, наповнені високоморальним ціннісним змістом.

Небезпечним фактом, проте, є застосування покаральних методів виховання. Допомогу сім'ї тут можуть надати фахівці соціально-педагогічних центрів республіки, психологічних служб і консультацій. Необхідно формувати в дітей правову грамотність і культуру з раннього віку, що дозволить їм відстоювати свої права в майбутньому. У досліджуваний період – 70–80-і роки XX ст. – поширеною формою роботи з батьками були народні батьківські університети – форма навчання дорослих батьківства. Сьогодні можливе повернення до цієї форми роботи з батьками, що сприятиме підвищенню педагогічної грамотності й культури поведінки батьків стосовно дітей. Системна робота з батьками може бути не тільки корисною для сучасних батьків, а й для тих, хто стане ними в майбутньому.

Стан функціонування етнокультурних процесів, рівень збереження традицій, їх відновлення, прискорення та збагачення новими тенденціями вказує на ступінь урбанізованості і модернізованості білоруської міської родини. Дослідження етнокультурного комплексу сімейних традицій білорусів (весільних, родильних, поминальних), традицій народного виховання й

етикету дає можливість зробити висновок про помірний ступінь модернізації білоруської міської родини.

Етнокультурні процеси сучасної білоруської міської сім'ї перебувають у перехідному стані – від традиційності до модернізованості. Збереження елементів традиційної родинно-побутової культури білоруського народу, успадкування найкращих із них збагачує родинні традиції сучасних сімей, позначається на світосприйнятті молоді, сприяє зміцненню національної ідентичності, консолідації суспільства, є ціннісною і вигідною перспективою.

Динаміка етнокультурних процесів у білоруській сім'ї останньої третини ХХ – початку ХХІ ст. була неоднаковою, її визначали потрясіння, підйоми і спади. Сім'я як соціальна спільність завжди відображала цінності та ідеали конкретного етапу суспільного життя. До 90-х рр. ХХ ст. сім'я – це осередок радянської держави, її опора, з ідеалами й прагненнями до світлого комуністичного майбутнього, а сучасна сім'я – це суспільство, яке є носієм нових тенденцій, двигуном суспільних процесів. Запитом сучасного етапу розвитку постіндустріального модернізованого суспільства є особа з виразною індивідуальністю, адаптована до проявів і викликів часу. Така особа може бути вихована в сучасній сім'ї, це особистість, характерними рисами якої можуть стати риси носія національного білоруського менталітету, якому властиві працездатність, доброзичливість у ставленні до інших людей, глибока повага до батьків, рідної землі, господарства, гостинність, толерантність тощо.

Література

1. Население Республики Беларусь Population of the Republic of Belarus : сб. стат. / Редкол.: С. Новоселова (председатель) [и др.]. – Минск; 2008.
2. Семья белорусов в городе: образ жизни и традиции: материалы и анализ этносоциол. опроса семей белорусов, 2007 г. // Архив института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси. – Ф. 6, оп. 14, – д. 141.
3. Этнокультурные процессы в городской семье белорусов на современном этапе: материалы опроса, 2000–2008 гг. // Архив института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси. – Ф. 6. – оп. 14, – д. 142.
4. Беларусы: гіст.-этнагр. даслед.: у 10 т. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору; рэдкал.: В. Бандарчык [і інш.]. – Мінск; 1995–2007. – Т. 5: Сям'я – 2001.
5. Грамадскі быт і культура гарадскога насельніцтва Беларусі / В. Бандарчык [і інш.]. – Мінск; 1990.
6. *Демидова А.* Социологический анализ изменений семьи в постсоветской Беларуси // Вес. Магілё с. дзярж. ун-та. – 2006. – № 2/3. – С. 61–65.
7. *Калачева И.* Семья в современном белорусском обществе: реалии и перспективы развития. – Минск., 2008.
8. *Калачева И.* Семья как фактор этнической стабильности в условиях интенсификации миграционных процессовв Беларуси //Гастербайтерство: факторы адаптации / Сост. Н. А. Дубова. – М., Старый Сад, 2008. – С. 265–276.
9. *Калачова І.* Гісторыяграфія праблемы сям'і беларуса у кантэксце е рапейскай культурнай традыцыі другой палове ХХ – пач. ХХІ стст. // Пытанні мастацтва, этналогіі і фалькларыстыкі / Ін-т мастацтвазна ства, этналогіі і фальклора; навук. рэд. А. І. Лакотка. – Мінск, 2008. – Вып. 4. – С. 294–305.
10. *Касперович Г.* И. Белорусский этнос в ХХ в. // Белорусы / Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии, НАН Беларуси, Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора; отв. ред.: В. Бондарчик [и др.]. – М., 1998. – С. 110–133.
11. Народная культура Беларусі: энцыкл. давед. / Пад агул. рэд. В. Цітова. – Мінск; 2002.
12. Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья / В. Бондарчик [и др.]; редкол.: В. К. Бондарчик (отв. ред.) [и др.]. – Минск; 1987.
13. Сям'я і сямейны быт беларуса / В. Бандарчык [і інш.]; Акад. навук БССР, Ін-т мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск; 1990.

Переклад А. Поріцької

Населення Гомеля на початку XXI століття: етнокультурний аспект

Оксана Ященко

In the article the characteristic of ethnic and cultural aspects of mode of life of Gomel's citizens in the beginning of the XXIth century is given. The matirials of field ethnographic researces of 2008–2009 years are used by the author.

У артыкуле дадзена характарыстыка этнакультурных аспекта ладу жыцця насельніцтва Гомеля пачатку XXI стагоддзя. А тар выкарысто вае матэрыялы палявых этнаграфічных даследавання 2008–2009 гг.

Національний аспект культурних традицій міських жителів Білорусі не раз привертав увагу дослідників. Це пов'язано зі значним впливом міст на формування національної культури білорусів у далекому історичному минулому, а також багато в чому зумовлено фактом іноетнічності міського населення білоруських губерній в оточенні сільської людності в період їхнього входження до складу Російської імперії, перипетіями національної політики в радянські часи, що позначалися на досягненнях народної культури білорусів, увагою до збереження історичної спадщини та процесів відродження білоруських народних традицій, які багато в чому зорієнтовані саме на міський простір (масове проведення свят календарного циклу, зберігання в музеях обласних і районних міст Білорусі предметів народного мистецтва, долучення міських жителів до участі в різних видах народної творчості тощо). Організація й проведення в міських населених пунктах Білорусі Масниці, Купайла, Обжинків, свята міста з налагодженням роботи містечка майстрів, де виготовляють і продають предмети народної творчості тощо, які останніми десятиліттями набувають широких масштабів, сприяють підтримці патріотизму, вихованню поваги до своєї історії, – усі ці чинники посилюють актуальність теми, спрямованої на визначення етнокультурного аспекту в розвитку нинішніх білоруських міст.

Гомель можна вибрати як об'єкт для вивчення з кількох причин. По-перше, це одне з найбільших міст сучасної Білорусі. Великий міський центр із розвинутою промисловістю, інтенсивними торговельними контактами, розгалуженою мережею освітніх та культурно-освітніх установ, як відомо, має свої закономірності еволюції етнокультурних процесів. До них належать помітно швидші темпи змішування різних традицій, велика насиченість і строкатість матеріального середовища, прискорене прийняття новацій та уніфікація побуту, поєднання низки напрямів у соціальній сфері, багатий духовний простір і водночас сприятливіший ґрунт для виникнення різних проявів «антикультури». Тому на гомельських матеріалах можуть яскравіше, рельєфніше проявитися ті тенденції етнокультурного розвитку, що тільки зароджуються в інших міських населених пунктах Білорусі або виявляються там не дуже чітко. Саме в цьому великому міському просторі можуть втратитися деякі артефакти культури, які ще досить повно зберігаються у святковому й повсякденному побуті населення малих міст країни. Крім того, географічне розташування Гомеля завжди спонукало розглядати його історію в контексті долі трьох східнослов'янських народів, трьох культур – білоруської, української та російської. Звідси також випливає актуальність звернення до етнокультурного аспекту способу життя сучасного гомельського населення.

Хронологічний відрізок часу – початок XXI ст. – вартий наукової уваги, оскільки в цей час, з одного боку, фактично пішли з життя люди, що народилися й сформувалися в умовах традиційно-побутової культури, а в містах мешкають уже їхні нащадки. З другого боку, цей період відомий як етап ламання радянського способу життя та активного сприйняття новацій, що відбуваються передусім у межах міст.

Історіографія проблеми надзвичайно широка, якщо мати на увазі дослідження етнокультурних процесів у містах Білорусі. Звернімося до публікацій останніх часів. Комплексну характеристику міського способу життя подано у виданні «Громадський побут і культура міського населення Білорусі» [1]. Фундаментально розроблено зазначену проблему в багатотомній серії «Білоруси» [2]. Нинішнім етнокультурним процесам присвячено видання 2009 року «Білоруси: Сучасні етнокультурні процеси» [3]. У ньому розглянуто чинники сучасних етнокультурних процесів, міську сім'ю та родинні стосунки, святкову культуру та декоративно-вжиткове мистецтво, стан професійної культури. Під час створення згаданої книжки важливу роль відіграв показ залучення форм традиційної культури до способу життя сучасного міського населення Білорусі. Проте етнокультурний аспект розвитку Гомеля на сучасному етапі спеціально не вивчали.

Мета праці – аналіз деяких аспектів етнокультурних процесів у житті гомельців на початку XXI ст., а саме прихильності сучасних міських мешканців до ціннос-

тей білоруської традиційної культури. Цей сюжет допомогло висвітлити опитування мешканців Гомеля за спеціально складеною для цього програмою, здійснене восени 2008 – на початку 2009 року. До програми ввійшла низка тематичних блоків, що окреслювали ставлення до оформлення предметів інтер'єру творами білоруського декоративно-вжиткового мистецтва, споживання традиційних білоруських страв, живучість фольклорного струменя, міцність сімейних стосунків через інформацію про підтримку родинних та інших зв'язків, зацікавлення сучасних гомельців у популяризації виявів білоруської народної культури в засобах масової інформації та ін.

Опитування охопило велику кількість людей – усього 645 осіб, серед яких 237 чоловіків і 408 жінок. Білорусами вважають себе 555 осіб, серед яких 196 чоловіків і 359 жінок. Решта, що позначила свою національну належність в інших графах, становила групу кількістю всього 90 осіб (41 чоловік і 49 жінок). Таким чином, проведення аналізу зібраних матеріалів дає змогу досить об'єктивно оцінити залучення тих чи тих елементів традиційної культури до сучасного світу міських білорусів (вони становлять переважну більшість опитаних – 86%), а також уявити національний аспект міської культури на початку XXI ст.

Більшість із опитаних народилася в Гомелі або в інших містах і селах Гомельської області, чимало респондентів походить із сільської місцевості та міст інших частин Білорусі, а також деяких територій колишнього СРСР, однак проживає в Гомелі досить давно. Інформацію збирали в різних установах, були охоплені галузі освіти, охорони здоров'я, сфера послуг, виробництво, в опитуванні брали участь пенсіонери, студенти ГДУ ім. Ф. Скорини.

За віковими групами всю сукупність анкетованих можна розподілити так: до молодшої вікової групи ввійшло 363 особи віком від 18 до 28 років (56,3% від загальної кількості тих, що відповіли на питання), досить великою виявилася група людей середнього та старшого віку (приблизно від 29–30 і до 55 років), до її складу залучено 241 особу – відповідно 37,3%, додатково опитано літніх людей – старшими за 55 років визнала себе 41 особа поміж анкетованих (6,4% від загальної кількості). Найстаршому учасникові опитування було 77 років, а найстаршій жінці на момент опитування в жовтні 2008 року виповнилося 83 роки. Окреслений розподіл за віковими групами дає змогу повною мірою з'ясувати думки гомельців молодого та середнього віку щодо місця явищ традиційної культури в їхньому житті, а також певною мірою порівняти це ставлення з поглядом людей старшого віку на функціонування традиції в міському середовищі. Проте загалом під час узагальнення та вивчення здобутих даних головну увагу було зосереджено на показові проявів традиційної культури в першій і другій вікових групах.

Безперечно, серед учасників нашого опитування досить багато тих респондентів, що народилися й виховувалися поза побутуванням класичної білоруської традиційної культури. Цікаво проаналізувати їхнє бачення світу культури, що своїми джерелами сягає селянського простору, з яким вони та їхні батьки здебільшого вже втратили прямі зв'язки. Не менш важливо зафіксувати ставлення до народних джерел молодих мешканців міста – саме молодь має відповідати за подальший розвиток цих форм культури й трансляцію в майбутнє духовних цінностей, що їх нагромадили предки.

Матеріальна культура білорусів складається з кількох компонентів, серед яких народний одяг і житло зазнали найбільших змін. Сьогодні набагато міцніше закріпилися елементи білоруської народної кухні. Гомельці, які заповнили анкети, вважають, що найпоширеніші національні страви в їхньому раціоні – це страви з картоплі. До речі, саме про деруни (біл. дранікі) найчастіше йдеться у відповідях. Загалом абсолютна більшість учасників опитування повідомила, що в системі свого харчування вживає білоруські страви. Респонденти неодноразово називали млинці, страви з овочів, м'яса (домашні ковбаси та ін.). Для багатьох, як і раніше, актуальні крашанки, кутя, коровай як обрядові страви. Під час опитування рідше згадують білоруські народні страви, що подають на святковий стіл – тут перевагу надають сучасним рецептам та складникам для приготування відповідних страв.

Міське житло у своєму оформленні, як з'ясувалося, незважаючи на уніфікацію, ще зберігає низку рис, пов'язаних із традиційною культурою. Деякі гомельці використовують предмети з національною символікою для оформлення інтер'єрів, про це свідчать відповіді на питання, виявлені приблизно в п'ятій частині анкет, а також наведений перелік відповідних речей (вишиванка, панно, вироби із соломки, дерева та ін.). Проте 80,6% від усіх опитаних не використовують згадані речі для оздоблення своєї оселі. Водночас переважна більшість зберігає вдома речі, що є творами декоративно-вжиткового мистецтва або продукцією сучасних фабрик художніх виробів, які можна розміщувати в кімнатах [див.: мал. 1, 2, 3]. Спираючись на відомості анкет, можна стверджувати, що в будинках міських жителів зберігаються ткані вироби (скатертини, килими та ін.), вишиті картини, скриньки, лляні речі, дерев'яні ложки, кераміка, плетені й вишиті серветки, художня соломка, вироби з лози, дерев'яні різьблені вироби та ін. Популярні серед гомельців зображення тварин, зокрема зубра, траплялися серед відповідей назви сувенірної продукції, «павуки», плетені личаки, кухонне начиння, але перше місце за частотністю згадок серед збережуваних предметів належить рушникам і виробам із соломки. Деякі респонденти підкреслили, що це такі речі, «що від села залишилося», «бабуся вишивала», і ці артефакти в родинах оточені дбайливим ставленням.

Деякі гомельці мають у своєму гардеробі речі з національною символікою або елементами національного орнаменту. Таких анкет отримано близько чверті від загальної кількості (27,1%), при цьому серед білорусів цей показник достоту такий самий (27,9% від усіх білорусів, що взяли участь в анкетуванні).

Одну з базових основ традиційно-побутової культури створюють родина та родинні взаємини. Блок із чоти-

рьох питань мав допомогти у визначенні міцності родинних зв'язків у житті сучасних гомельців. У минулому невід'ємною рисою сімейних традицій білорусів був авторитет старших членів сім'ї, нинішній спосіб життя спричинив істотну зміну в ставленні до батьків – економічна незалежність дітей, їхній по-іншому сформований світогляд та інші чинники знизили планку авторитету старших поколінь. Це явище заявило про себе ще за радянських часів, має воно продовження й тепер. Беззастережно визнають авторитет старших членів родини 47,6% від усіх опитаних, а категорично не визнають – лише 6,4% від загальної кількості, тобто зовсім незначна частина. Назагал у білорусів ситуація виглядає так: завжди визнають авторитет старших 46,7%, категорично не поділяють цієї думки 6,5% білорусів. Завжди, у деяких випадках або хоча б зрідка визнають авторитет старших 93,6% гомельців, що стали учасниками анкетування. Отже, попри те що в культурі взаємин відбуваються зміни, однак прихильність до традиційних стосунків у родинах сучасних міських жителів ще дуже сильна. Навіть у наймолодших групах повага до старших у родині досить яскраво виражена: наприклад, серед молодих жінок віком до 29–30 років зафіксовано 192 (91,4%) позитивні відповіді (від загальної кількості респондентів цієї групи, що становить 210 осіб).

Одним із показників орієнтації сучасної родини на традиційні норми поведінки є наявність та інтенсивність контактів із родичами. На питання – «Ваша сім'я підтримує зв'язки з далекими родичами, які живуть близько від Вас (в одному місті, у найближчій сільській місцевості)?» – отримали такі відповіді: «так» – стверджували 359 осіб, «у деяких випадках» – 172, «іноді» – 82 людини, «ні» – лише 32 особи від усієї кількості (5%). У гомельців-білорусів родинні зв'язки не менш міцні, ніж серед усього загалу опитаних, серед них тільки 4,5% не підтримує згаданих вище контактів.

У традиційній білоруській культурі здавна почесне місце належало кумам. Кумівство, як свідчать матеріали проведеного дослідження, не поступилося своїми позиціями, незважаючи на порушення стабільності родинних взаємин, зміну акцентів у стосунках чоловіка та дружини, ставлення суспільства до матері-одиначки тощо. Підтвердженням можуть слугувати такі цифри: 77,5% підтримують традиції кумівства, лише п'ята частина (22,5%) зазначила, що в родині уникають їх. Назагал серед білорусів показник приблизно такий самий (78,7%).

Білоруси, як і українці, росіяни, славилися своєю гостинністю. Міський спосіб життя в сьогоднішніх умовах не сприяє частим контактам людей, надзвичайно зайнятих на роботі. Помешкання у віддалених частинах міста, часто на околицях і в спальних районах, різноманітні зацікавлення, не пов'язані з виробничою сферою, також потребують часу для реалізації. Житель міста набагато замкнутіший у світі своєї повсякденності, ніж колись сільський мешканець, носій традиційної культури. Водночас гостинність та відвідування родичів і знайомих збереглися в місті та є, як і раніше, важливим засобом комунікації. Звернімося до підрахунків: серед усього загалу опитаних більшість уважає свою родину гостинною, тільки десята частина (10,2%) анкетованих не змогла назвати свою сім'ю такою. Аналогічну картину спостерігаємо серед гомельців-білорусів.

Етнологічна характеристика етнокультурних процесів передбачає дослідження використання рідної мови. При цьому, на нашу думку, важливим критерієм треба визнати функціонування білоруської мови вдома, а не тільки на роботі, в офіційній сфері тощо. Тому в анкеті наявне питання – «У вашій родині заведено розмовляти білоруською мовою?» – та наведені чотири варіанти відповіді: «так, завжди», «так, у деяких випадках», «дуже рідко», «ні». Останньою графою скористалися 65% білорусів, 74% з групи інших учасників опитування, тобто третина сучасних білорусів, жителів міст, ствердно відповіли на питання, а серед представників інших національностей чверть користується в домашніх умовах білоруською мовою або часто, або в деяких випадках, або зрідка (найбільша кількість відповідей). Загальний позитивний показник функціонування білоруської мови в домашньому вжитку серед опитаних гомельців становить 33,7% від усієї кількості анкетованих.

В одному з найновіших видань білоруських етнологів, присвяченому сучасним етнокультурним процесам, автори також дійшли висновку, що «у східних областях (Вітебська, Могильовська, Гомельська) 6 із 10 білорусів послуговуються вдома російською мовою», у міському середовищі, а також у білорусько-російському та білорусько-українському прикордонних ареалах цей показник істотно змінюється. Згідно з опублікованими даними російською мовою зазвичай розмовляють удома 77% білорусів, білоруську використовують у зазначеній сфері 23% білорусів, які живуть у містах [3, с. 76]. Не можна злегковажити тим фактом, що деякі відповіді анкетованих гомельців свідчать про відродження мовної практики завдяки спонуці, яка походить від дітей і спрямована на батьків. Скажімо, трапляється інформація про ведення розмови в деяких випадках по-білоруськи «з ініціативи сина» та ін. Це варто пояснювати мовною політикою та поглибленим вивченням рідної мови в школах, вищих навчальних закладах, обґрунтуванням її істотної ролі як засобу інтеграції в соціальне, культурне життя республіки.

Візитною карткою білоруської традиційної культури можна назвати народну казку. Сучасні видавництва пропонують маленьким мешканцям міст та їхнім батькам велике різноманіття гарно ілюстрованих книжок для дітей. Ця література охоплює найвідоміші та найпопулярніші у світі казкові сюжети. При цьому читання у світі дитячої розважальної культури відходить на другий план, поступаючись місцем комп'ютерним іграм, сучасній мультиплікаційній продукції. Водночас вивчення відповідей гомельців різного віку на питання – «У Вашій родині дітям розповідають білоруські народні казки?» – дає підстави для такого твердження: сфера побутування білоруської народної казки в сьогоднішньому міському житті істотно звузилася, проте не зникла зовсім, прихильність до цього фольклорного жанру досить помітна. З наших підрахунків випливає таке: трохи більше за

половину опитаних гомельців відповіло ствердно на зазначене питання, додатково зауважуючи, що білоруську казку в їхніх родинах можна почути часто (106 осіб) або зрідка (225 осіб), не розповідають білоруських народних казок у 314 сім'ях, що становить 48,6% від загальної кількості. Цікаво, що як самі білоруси, так і представники інших етносів назагал з повагою ставляться до казкової традиції як засобу розваги й виховання дитини – різниця у відповідях незначна. Так, серед білорусів удаються до казки 51,8% від усієї сукупності міських жителів, а серед інших учасників опитування – 47,7% від їхньої загальної кількості.

Білоруська народна музика має багатий спектр своїх проявів: власне інструментальне виконання, супровід танців, вокальний спів тощо. На території Білорусі склалася низка музичних діалектів, набули поширення різні музичні інструменти. Народні мелодії стали основою для створення багатьох популярних у країні та за її межами творів білоруських музикантів-професіоналів. Теперішній світ насичений іншими музичними ритмами, пройнятий прагненням приєднатися до найкращих досягнень світової музичної культури, він також миттєво сприймає й шлягери, не завжди високої якості.

У цьому поєднанні класичних творів із деякими низькопробними штампами поп-музики білоруська народна музична традиція зуміла знайти свою нішу й залишитися привабливою для значної кількості міських жителів. Живучість народної пісні в селянському середовищі детально зафіксували музикологи, а от побутування білоруської пісні в міському середовищі поза межами фольклорних колективів, у повсякденному житті людей та на свята залишилося не дослідженим повною мірою. Чи співають сьогодні гомельці, особливо молодого та середнього віку, білоруські народні пісні? Відповідь на це питання, на наш погляд, одночасно треба вважати й показником розвитку форм традиційної культури в сучасному суспільстві.

В одній третині опитаних побутують білоруські народні пісні в родинах, а дві третини вже не співають їх удома. Привертає увагу й те, що хоч багато респондентів дало в листах ствердну відповідь, проте не були зазначені конкретні назви творів. Жінки-білоруски середнього віку набагато частіше прихильні до співу білоруських пісень, ніж молоді білоруски. Народна пісня знайшла своїх шанувальників і серед міських жителів інших національностей. Наприклад, кількість жінок цієї групи, у родині яких часто або зрідка звучать білоруські пісні, завжди у всіх вікових групах переважає тих, у кого ці мелодії не звучать. Однак усі опитані чоловіки, які не вважають себе білорусами, здебільшого не виконують білоруських народних пісень.

Ті міські мешканці, у чиїх родинах співають пісні, під час заповнення анкет із власної ініціативи називали не тільки білоруські народні пісні, а й сучасні естрадні, що здобули популярність і співані в їхньому будинку. Тому опитування вийшло за межі вивчення власне білоруської народної пісні. Зрештою незаперечними «лідерами» серед усіх названих творів стали (у міру зменшення кількості згадувань) «Тече вода в ярок» (біл. «Цячэ вада ярок»), «Косив Ясь конюшину» (біл. «Касі Ясь канюшыну»), «Купалинка» (біл. «Купалінка»), і навпаки, рідко звучали «застільні пісні», «різдвяні», «купальські».

У результаті аналізу матеріалів виявлено низку тенденцій, які свідчать про трансформацію народної пісенної традиції. За допомогою згаданих відомостей можна пояснити те, що опитані гомельці серед білоруських народних пісень називали сучасні пісенні твори, які здобули популярність здебільшого в радянські часи. Ще одна важлива риса сучасності – сприйняття мешканцями міст білоруської народної музики завдяки її виконанню сучасних естрадних співаків та фольклорних колективів. В анкетах це явище чітко виражене та, навіть можна сказати, мало масовий характер (записи «з репертуару «Сябро », «Песняро »» та багато ремарок, схожих на ці). Свого часу досить помітну роль в інкорпорації білоруської пісні в щоденне життя відіграли «Песняры» та «Сябры», а сьогодні коло професіоналів, які приєдналися до цього процесу, стало помітно ширшим. Білоруську пісню часто пізнають уже не завдяки родинній співочій традиції, а через слухання музичних творів по радіо й телебаченню, і, таким чином, цей витвір народної творчості долучається до духовної культури міських жителів.

Деякі респонденти додатково занотовували назви пісень, що присвячені Білорусі, наприклад, часто згадували твір О. Пахмутової «Біловезька пуща». Переплетення традицій народів, що живуть поруч, зумовило культурний взаємообмін між ними, унаслідок чого деякі українські та російські пісні набули значного поширення й вибороли народне визнання й любов та сприймаються як свої. Тому в анкетах можна побачити багаторазове додаткове згадування окремих творів українців і росіян для характеристики сучасної співочої культури гомельців («Несе Галя воду», «Ой мороз, мороз» та ін.).

Зацікавлення білоруською традиційною культурою виражається й через бажання гомельців розширити свої знання з цієї теми на основі засобів масової інформації. Звернення до фольклорних джерел у сучасних умовах здійснюється й за допомогою теле- і радіопередач, у яких ідеться про історико-культурну спадщину білорусів, розкриваються фольклорно-етнографічні сюжети (зокрема й за матеріалами Гомельщини). Такі програми готує як центральний, так і місцеві міські радіо- і телецентри. Наявність аудиторії в згаданих інформаційних продуктів – свідчення бажання дізнатися про свої етнографічні першоджерела. Підрахунки відповідей дали такі результати: часто, систематично дивляться або слухають означені передачі 14,4% від загальної кількості, зрідка – 54,4% опитаних. Отже, разом це становить дві третини анкетованих, і лише одна третина не використовує можливостей таких переглядів. При цьому майже не помітно різниці у відповідях між гомельцями-білорусами та іншими. Значною мірою це можна пояснити справжньою привабливістю образів народної спадщини, незмінної впродовж багатьох століть, розумінням її значення для розвитку країни в минулому, теперішньому й майбутньому, а також позитивним впливом активної популя-

ризації білоруської культури ЗМІ Білорусі в останні десятиліття, вивченням історії та культури країни в освітніх закладах різного рівня, розгортанням краєзнавчої роботи, яка спонукає до вивчення місцевих традицій, зокрема фольклорно-етнографічних.

Оцінити ставлення до білоруської традиційної культури можна за допомогою участі в різних видах народної творчості. Тому до анкет залучили питання щодо занять гомельців у вільний час, про збереження традиційних ремесел і промислів. З'ясувалося, що серед жінок найбільше прихильниць вишивання, а чоловіки віддають перевагу різьбярству. У відповідях чоловіків і жінок простежуються різні ступені актуальності згаданої проблеми для анкетованих. У всіх вікових групах чоловіки найчастіше писали, що не мають стосунку до традиційних ремесел (141 з 237, або 59,5%), а жінки давали ствердну відповідь (270 із 408 – 66,2%). Міські чоловіки молодого віку рідше присвячують вільний час народним ремеслам. Тільки 56 молодих чоловіків прихильно ставляться до них, а 84 – негативно, проте серед відповідей гомельців середнього віку співвідношення між «так» і «ні» не таке критичне – відповідно виявлено 36 анкет із ствердного відповіддю та 48 із заперечною.

Усього 366 осіб із 645 (56,7%) так чи інакше спробували себе в цій сфері культури (або долучалися до неї в недалекому минулому). Серед білорусів цей показник трохи вищий (59,3%), ніж у представників інших етносів (41,1%). Молоді білоруски, мешканки міст, не поступаються людям літнього віку в прихильності до цих занять, про що свідчать такі цифри: дівчата та молоді жінки віком до 28 років вишивають і т. ін. (149 із 210 осіб цієї вікової групи (71%)), а серед відповідей жінок середнього віку зафіксовано 79 (61,2%) ствердних (загальна кількість респондентів цієї групи становила 129). До речі, літні жінки зазначали на полях анкет, що з огляду на вік тепер не вишивають, але раніше багато часу віддавали цій справі. Деякі респонденти зі згаданої групи доповнювали свою відповідь тим, що зараз багато й часто плетуть, зокрема разом з онуками.

У сучасних містах Білорусі народна традиція існує й розвивається в зміненому вигляді в репертуарі фольклорних колективів. На питання про участь анкетованих мешканців міст або членів їхніх родин у білоруських фольклорних колективах одержано такі відповіді: п'ята частина респондентів задіяна в діяльності таких гуртів. Відповіді білорусів і міських мешканців іншої національної належності відрізняються неістотно. З цього погляду жінки активніші за чоловіків, а білоруски середнього та старшого віку – від молодих дівчат і жінок (що більший вік, то вищий показник активності). Таким чином, вектор на нерозривність зв'язків із народною культурою залишається істотним чинником сучасних етнокультурних процесів у міському середовищі. Незважаючи на те що місто зменшує можливості реалізації зацікавлень народними джерелами, пропонує людям нові види відпочинку, спонукає мешканців міст у вільний час до підвищення свого професійного рівня, пришвидшує ритм життя й залишає зовсім небагато можливостей для особистих проектів мешканців, частина сучасних гомельців знаходить змогу долучитися до народного мистецтва та сприяти його подальшому збагаченню.

Отже, досліджені матеріали анкет із Гомеля дають підстави твердити, що на початку XXI ст. суспільство, як і раніше, дотримується багатьох засад минулих епох, а також прагне передати етнокультурний досвід прийдешнім поколінням. Попри загальну уніфікацію у світі міського побуту й культури, прихильність до народних джерел має велике значення для світоглядних засад і практики життя міських мешканців Республіки Білорусь. Білоруська традиція, поширившись серед мешканців міст інших національностей, закріпилася й стала стійкою рисою їхнього етнокультурного досвіду. Сьогоднішній етап у розвитку міського способу життя немислимий без залучення до нього набутків старовини, які вдало поєднуються з характерними рисами сучасності.

Література

1. Грамадскі быт і культура гарадскога насельніцтва Беларусі / В. Бандарчык [і ін.]. – Мінск, 1993.
2. Беларусы: у 12 т. / В. Бандарчык, М. Ф. Пілiпенка, А. І. Лакотка. – Мінск, 1995–2009. – Т. 12.
3. Беларусы: Сучасныя этнакультурныя працэсы / Г. І. Каспяровіч [і ін.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т мастацтвазна ства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы. – Мінск; 2009.

39 Міжнародна баладна конференція SIEF у Мінську

Леся Вахніна

13–18 липня 2009 року в Мінську відбулася 39 Міжнародна баладна конференція SIEF «Світова фольклорна спадщина: минуле, сучасне та перспективні напрямки дослідження». Її організаторами стали Інститут мистецтвознавства, етнографії та фольклору імені К. Крапиви НАН Білорусі й Міжнародна комісія з дослідження народних пісень та балад SIEF. Це друга конференція такого високого представницького рівня на теренах Східної Європи. Перша (35 Міжнародна баладна конференція SIEF) відбулася в Києві в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.



Директор Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Крапиви НАН Білорусі член-кореспондент О. Локотко, завідувачка відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України професор Л. ахніна, професор Д. Маркес (Португалія)

Білоруська фольклористика за своїми здобутками завжди посідала одне з провідних місць у Східній Європі. Праці А. Фядосика, К. Кабашникова, Г. Барташевич відомі в усьому слов’янському світі. Ці традиції успішно продовжують їхні учні. Саме білоруські доповідачі представили унікальні аудіовізуальні матеріали, які вирізнялися самобутністю (В. Ізотова, В. Новак, І. Швед). Привернув увагу фільм на Чорнобильську тематику, знятий за сценарієм відомого етномузикознавця З. Можейко. Організована на високому рівні зусиллями білоруських колег 39 Міжнародна баладна конференція (голова оргкомітету – завідувач відділу славістики Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору імені К. Крапиви НАН Білорусі професор О. Морозов) об’єднала науковців із країн Західної Європи, Канади, США, Австралії з представниками наукового світу Східної та Південної Європи.

Голова Комісії з дослідження слов’янського фольклору при Міжнародному комітеті славістів професор Л. Раденкович виступив із доповіддю на пленарному засіданні. Участь у роботі конференції взяв також член-кореспондент НАН Білорусі О. Лукашанець – голова МКС. Уперше було представлено цікаві дослідження фольклористів із регіонів Півночі Росії. Учасники висловили пропозицію через кілька років провести аналогічну конференцію в Архангельську.

На відкритті конференції в Мінську прозвучали слова вітання директора ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України академіка Г. Скрипник до учасників цього форуму. Україна була представлена як в оргкомітеті (Л. Вахніна), так і виступами на різних секційних засіданнях та в комісіях (Л. Вахніна, І. Головаха, І. Юдкін). Українська тематика звучала і в доповідях професора Н. Кононенко (Інститут українських студій Альбертського університету, Едмонтон) та аспіранта цього Інституту, представника Туреччини Гусейна Олюмінара, який досліджує українські народні думи. Резонансною подією стала презентація нових видань ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, серед яких – збірник доповідей

і матеріалів 35 Міжнародної баладної конференції. Зацікавлення учасників заходу викликали також спецвипуски журналу «Народна творчість та етнографія», присвячені угорській, французькій, польській, болгарській, ізраїльській та японській етнології.

Українські вчені передали естафету своїм білоруським колегам, з якими їх продовжує єднати плідна співпраця на рівні міждержавних наукових проектів. Новим етапом в українсько-білоруському науковому співробітництві стало виконання спільного проекту Фонду фундаментальних досліджень Міністерства освіти та науки України (проект № Ф29.5/004 «Цивілізаційний внесок Білорусі та України у формування загальноєвропейського культурного простору», 2009–2010 роки, керівник проекту від України – директор ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України академік Г. Скрипник, від Білорусі – завідувач відділу міжнародних зв’язків Президії НАН Білорусі кандидат філософських наук В. Подкопаєв).

Символічним на закритті конференції в Мінську стало урочисте розгортання українського рушника віце-президентом Комісії з дослідження народних пісень та балад професором Ізабель Пір. Цей рушник дослідниця розглядає як один із кращих подарунків у житті, адже, за її словами, «він буде об’єднувати Схід і Захід».